



جدید مسائل

پر علاقی رائیں اور فیصلے

(جلد دوم)

۱۴۲۶ھ تا ۱۴۳۰ھ مجلس شرعی کے پانچ سیمیناروں کے مقالات کے خلاصے اور فیصلے

ترتیب

مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی

ناشر

طلبة درجہ فضیلت (سال اول) ۲۰۱۸ء

جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، ضلع اعظم گڑھ

بہ اہتمام: مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

for more books click on the link

<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ
سلسلہ اشاعت: (۹)

جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے (جلد دوم)	نام کتاب
مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی	مرتب
ناظم مجلس شرعی، صدر المدر سین و صدر شعبہ افتاء جامعہ اشرفیہ مبارک پور	تصحیح
مولانا محمد عارف حسین مصباحی، استاذ جامعہ نوریہ قادریہ، بگھاڑو	
اور جملہ تلخیص نگار اساتذہ جامعہ اشرفیہ	
۱۴۴۰ھ / ۲۰۱۸ء	اشاعت
۱۱۰۰	تعداد
مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، ماسٹر مہتاب پیامی	کمپوزنگ
طلبہ درجہ فضیلت (سال اول) ۱۹ - ۲۰۱۸ء	ناشر
مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ	باہتمام
.....	ہدیہ

Contact:

MAJLIS-E-SHARAE

Jamia Ashrafia, Mubarakpur, Azamgarh (U.P.) PIN : 276404

جدید مسائل
پر
علما کی رائیں اور فیصلے
(جلد دوم)

۱۷

خلاصہ مقالات :

۲۲

فیصلے :

۱۴۳۰ھ
۲۰۰۹ء

تا

۱۴۳۶ھ
۲۰۰۵ء

از:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَحْمَدُ لِلَّهِ الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ.
وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى نَبِيِّهِ
الْمُبْتَارِ. وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ الْأَخْيَارِ.
لَا سِيَّأَ الشَّيْخِينَ الصَّاحِبِينَ.
الْأَخِذِينَ مِنَ الشَّرِيعَةِ وَالْحَقِيقَةِ
بِكُلِّ الطَّرَفَيْنِ. وَعَلَى مَجْتَهِدِي
مِلَّتِهِ. وَفُقَهَاءِ أُمَّتِهِ. وَعَلَى
جَمِيعِ مَنْ تَمَسَّكَ بِسُنَّتِهِ

جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے (جلد دوم)

ایک نظر میں

۵.....	مجموعی سیمینار
۱۷.....	کُل تلخیصات (خلاصہ مقالات)
۲۲.....	کُل فیصلے

مدّت کار

۲۳ / رجب المرجب ۱۴۲۶ھ / ۳۰ / اگست ۲۰۰۵ء سے شنبہ

— تا —

۲۰ / صفر المظفر ۱۴۳۰ھ / ۱۶ / فروری ۲۰۰۹ء دو شنبہ

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست مضامین

تبرکات

۱۳	ارشادات کتاب و سنت.....	
۱۵	اقوال زریں.....	

ابتدائیہ

۱۹	کلمات طیبات..... حضرت عزیز ملت دام ظلہ العالی	
۲۰	خطبہ استقبالیہ..... سرپرست مجلس شرعی حضرت عزیز ملت دام ظلہ العالی	
۲۴	خطبہ صدارت..... صدر مجلس شرعی حضرت صدر العلماء دام ظلہ العالی	
۲۸	تقدیم..... ناظم مجلس شرعی حضرت سراج الفقہاء دام ظلہ	
۵۲	مجلس شرعی کے چند بنیادی اصول..... ناظم مجلس شرعی حضرت سراج الفقہاء دام ظلہ	

بارہواں فقہی سیمینار

۱۲۳۔ مصنوعی سیارہ (سٹیلائٹ) سے رویت ہلال کا حکم

۶۱	سوال نامہ..... مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی	
۶۳	خلاصہ مقالات..... مولانا ساجد علی مصباحی	
۷۱	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

۱۲۴۔ قضاۃ اور ان کے حدود ولایت

۷۵	سوال نامہ..... مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی	
۷۷	خلاصہ مقالات..... مولانا محمد صدور الوری قادری مصباحی	
۸۳	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

تیرھواں فقہی سیمینار

۱۴۵- تا - ۱۴۹- مسائل حج

۹۹	سوال نامہ..... مولانا عبدالحق رضوی	
۱۰۴	خلاصہ مقالات..... مولانا محمد صدر الوری قادری مصباحی	
۱۱۶	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

۱۴۰- دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

۱۲۷	سوال نامہ..... مولانا محمد صدر الوری قادری مصباحی	
۱۳۲	خلاصہ مقالات..... مولانا ساجد علی مصباحی	
۱۳۹	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

۱۴۱- آنکھ اور کان میں دواؤں کا مفسدِ صوم ہے یا نہیں

۱۴۳	سوال نامہ..... مفتی آل مصطفیٰ مصباحی	
۱۴۶	خلاصہ مقالات..... مولانا نفیس احمد مصباحی	
۱۵۹	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

۱۴۲- تقلیدِ غیر، کب جائز، کب ناجائز؟

۱۶۳	سوال نامہ..... مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی	
۱۶۶	خلاصہ مقالات..... مولانا نفیس احمد مصباحی	
۱۷۷	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

چودھواں فقہی سیمینار

۱۴۳- ۱۴۴- بیت المال اور مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیلِ زکاة

۱۸۷	سوال نامہ..... مولانا محمد صدر الوری قادری مصباحی	
۱۹۵	خلاصہ مقالات..... مولانا محمد عرفان عالم مصباحی	
۲۰۸	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

❶- کریڈٹ کارڈ کا حکم

۲۱۵	سوال نامہ..... مولانا قمر الحسن بستوی مصباحی (ہوسٹن، امریکہ)	
۲۱۶	خلاصہ مقالات..... مولانا محمد عرفان عالم مصباحی	
۲۲۷	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

❷- تحصیل صدقات پر کمیشن کا حکم

۲۳۱	سوال نامہ..... مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی	
۲۵۱	خلاصہ مقالات..... مولانا نفیس احمد مصباحی	
۲۶۵	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

پندرہواں فقہی سیمینار

❸- طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

۲۷۳	سوال نامہ..... مولانا نفیس احمد مصباحی	
۲۷۸	خلاصہ مقالات..... مولانا نفیس احمد مصباحی	
۲۹۴	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

❹- مساجد میں مدارس کا قیام

۲۹۹	سوال نامہ..... مولانا محمد صدر الوری قادری	
۳۰۶	خلاصہ مقالات..... مولانا محمد صدر الوری قادری	
۳۱۸	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

❺- نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

۳۲۵	سوال نامہ..... مفتی محمد نظام الدین رضوی	
۳۳۰	خلاصہ مقالات..... مولانا محمد عرفان عالم مصباحی	
۳۴۰	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

سولہواں فقہی سیمینار ❶- میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

۳۴۷	سوال نامہ..... مفتی محمد نظام الدین رضوی	
۳۵۱	خلاصہ مقالات..... مولانا دستگیر عالم مصباحی	
۳۵۸	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

❷- پرافٹ پلس کا حکم

۳۶۱	سوال نامہ..... مفتی محمد نظام الدین رضوی	
۳۶۳	خلاصہ مقالات..... مولانا محمد عرفان عالم مصباحی	
۳۶۹	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

❸- طویل المیعاد قرض پر زر کاہ کا حکم

۳۷۳	سوال نامہ..... مولانا قمر الحسن، ہوسٹن، امریکہ	
۳۷۷	خلاصہ مقالات..... مولانا ساجد علی مصباحی	
۳۹۷	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

❹- درآمد، برآمد گوشت کا حکم

۴۰۵	سوال نامہ..... مفتی محمد نظام الدین رضوی	
۴۰۶	خلاصہ مقالات..... مولانا محمد ناظم علی مصباحی	
۴۱۵	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	

❺- جدید مسعی میں سعی کا حکم

۴۱۹	سوال نامہ..... مفتی محمد نظام الدین رضوی	
۴۲۰	خلاصہ مقالات..... مولانا نفیس احمد مصباحی	
۴۳۴	☆☆☆ فیصلے ☆☆☆	
۴۳۵	☆☆☆ مآخذ و مصادر ☆☆☆	
۴۴۳	☆☆☆ تاثرات ☆☆☆	

تبرکات

☆ ارشاداتِ کتاب و سنت
☆ اقوالِ زریں

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ۖ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ
مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا
إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.

(التوبة: ۱۲۲)

اور مسلمانوں سے یہ تو نہیں ہو سکتا کہ سب کے سب نکلیں
تو کیوں نہ ہو کہ ان کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکلے
کہ دین کی فقاہت حاصل کرے اور واپس آکر اپنی قوم کو ڈر
سنائے اس امید پر کہ وہ بچیں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عن ابن عمر قال:

قال رسول الله ﷺ :

..... يد الله على الجماعة

رواه الترمذی۔

ترجمہ:- حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ عز و جل کی مدد و توفیق اور حفاظت و رحمت جماعت پر ہے۔

(جامع الترمذی - مشکوٰۃ المصابیح، باب الاعتصام بالکتاب والسنة
الفصل الثانی، ص: ۳۰، مجلس برکات)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رحمہ اللہ (ولادت: ۷۷ھ / وفات: ۲۰ شعبان ۱۵۰ھ) نے

ارشاد فرمایا:

إِنِّي أُقَدِّمُ الْعَمَلَ بِالْكِتَابِ، ثُمَّ بِالسُّنَّةِ، ثُمَّ بِأَقْضِيَةِ الصَّحَابَةِ
مُقَدِّمًا مَا اتَّفَقُوا عَلَى مَا اخْتَلَفُوا، وَحِينَئِذٍ أَقْيَسُ.

(میزان الشریعۃ الکبریٰ، فصل فی بیان ضعف قول من نسب للإمام أبا حنیفۃ إلی أنه یقدم القیاس علی

حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، از: عارف باللہ امام عبد الوہاب شعرانی رحمہ اللہ تعالیٰ)

میں کتاب اللہ پر عمل سب پر مقدم رکھتا ہوں، اس کے بعد احادیث پر، پھر
صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے متفقہ فیصلے پر، اور ان کے درمیان کسی مسئلے میں
اختلاف ہو تو قیاس کرتا ہوں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجدد اسلام اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے فرمایا:

امام ترمذی نے بسند حسن حضرت انس اور امام احمد نے حضرت عمار بن یاسر اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں عمار بن یاسر و سلمان فارسی رضی اللہ عنہما سے روایت کی اور محقق دہلوی نے اَشْعَثُ اللُّمَعَاتِ شرح مشکوٰۃ میں بنظر کثرت طرق اس کی صحت پر حکم دیا کہ نبی ﷺ فرماتے ہیں:

”مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ لَا يُدْرِي أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ.“

ترجمہ:- میری امت کی کہاوت ایسی ہے جیسی مینہ کہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا اگلا بہتر ہے یا پچھلا۔
شیخ محقق شرح میں لکھتے ہیں:

”کناہیہ است از بودن ہمہ امت خیر چنان کہ مطر ہمہ نافع ست۔“

(مطلب یہ ہے کہ اگلی، پچھلی ساری امت خیر و نافع ہے جیسے شروع اور آخر کی ساری بارش خیر اور نافع

ہے۔ ن)

امام مسلم اپنی صحیح میں حضور ﷺ سے راوی ہیں:

”لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِّنْ أُمَّتِي قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللَّهِ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ أَوْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ عَلَى النَّاسِ.“

ترجمہ:- میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ خدا کے حکم پر قائم رہے گا انھیں نقصان نہ پہنچائے گا جو انھیں

چھوڑے گا یا ان کا خلاف کرے گا یہاں تک کہ خدا کا وعدہ آئے گا اس حال میں کہ وہ لوگوں پر غالب ہوں

گے۔ (فتاویٰ رضویہ، ص: ۸۲، ج: ۱۲، رسالہ اقامۃ القیامت، رضا اکیڈمی)

ابتدائیہ

کلماتِ طیبات..... سرپرستِ مجلسِ شرعی
خطبہٴ استقبالیہ..... سرپرستِ مجلسِ شرعی
خطبہٴ صدارت..... صدرِ مجلسِ شرعی
تقدیم..... ناظمِ مجلسِ شرعی
مجلسِ شرعی کے چند بنیادی اصول..... ناظمِ مجلسِ شرعی

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

کلماتِ طیبات

جانشین حضور حافظِ ملت، عزیزِ ملت حضرت مولانا شاہ عبدالحفیظ صاحب قبلہ دام ظلہ العالی
سرپرست مجلس شرعی، و سربراہ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

نحمدہ و نصلی و نسلم علی رسولہ الکریم

خلوص و للہیت کے ساتھ کوئی بھی عمل کبھی رائیگاں نہیں جاتا، اس کے اثرات بہت مضبوط اور دور رس ہوتے ہیں۔
بحمدہ تعالیٰ، مجلس شرعی مبارک پور ضلع اعظم گڑھ کا قیام اللہ عزوجل کی رضا و خوشنودی کے لیے ہوا۔ مجلس شرعی کے ارکان اور
اعوان و انصار کی مخلصانہ جدوجہد سے حسب حاجات علمی مجالس اور فقہی سیمینار منعقد ہوتے رہے، ملک و بیرون ملک کے
فقہی ذوق رکھنے والے علمائے اہل سنت و مفتیانِ کرام جدید اور پیچیدہ مسائل پر اپنی تحقیقات قلم بند فرماتے رہے اور پوری
دیانت و فقاہت کے ساتھ بحث و مباحثہ میں حصہ لیتے رہے، رب کریم کا بے پایاں احسان رہا کہ اس نے رسول کریم علیہ
الختیہ والتسلیم کے صدقہ و طفیل ہمارے مفتیانِ کرام اور علمائے ذوی الاحترام کو مسائل کی تہ تک رسائی عطا فرمائی، پھر نتیجہ خیز
اجاث کے بعد فیصلے تیار ہوئے۔ فالحمد للہ علی ذلک۔

نہایت مسرت و شادمانی ہے کہ آج مجلس شرعی علمائے کرام و مفتیانِ عظام کی راہوں کے ساتھ انھی فیصلوں کا مجموعہ تین
جلدوں میں کتابی شکل میں شائع کرنے جارہی ہے۔ جماعت فضیلت سال اول (۱۴۳۹ھ/۱۹-۲۰۱۸ء) کے بلند حوصلہ
طلبہ تقریباً دو ثلث مالی تعاون میں شریک ہیں۔ میں مجلس شرعی کے ارکان اور جماعت فضیلت سال اول کے ان طلبہ کو
مبارک باد دیتا ہوں اور دعا گو ہوں، مولیٰ تعالیٰ علمائے اہل سنت و مفتیانِ کرام کی عمر، اور علم و فضل میں خوب خوب برکتیں عطا
فرمائے اور مستقبل میں بھی پورے اخلاص کے ساتھ ملت کے مسائل حل کرنے میں انھیں توفیقات جلیلہ سے نوازے۔ آمین
بجاہ حبیبہ سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عبدالحفیظ عفی عنہ

سرپرست مجلس شرعی

و سربراہ اعلیٰ الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور

۲۷/ ذوالحجہ ۱۴۳۹ھ/ ۸/ ستمبر ۲۰۱۸ء

شنبہ

خطبہ استقبالیہ

از: عزیز ملت حضرت علامہ شاہ عبدالحفیظ صاحب قبلہ دام ظلہ
سرپرست مجلس شرعی و سربراہ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ، مبارکپور

قابل صد افتخار مندوبین کرام و علمائے ذوی الاحترام----- السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

محترم حضرات! ملک کے مختلف گوشوں سے آئے ہوئے علمائے کرام و مفتیان عظام اس وقت ہمارے روبرو ہیں، جن کے نوارانی چہروں کی زیارت سے ہم پر ایک کیف کا عالم طاری ہے۔ ایسے مسرت انگیز مواقع کبھی کبھی میسر آتے ہیں کہ اتنی کثیر تعداد میں علمی شخصیتیں جدید فقہی مسائل کے حل کے لیے یکجا جلوہ افروز ہوں۔

محترم حضرات! سب سے پہلے ہم صمیم قلب سے آپ تمام حضرات کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ آپ جیسے مصروف ترین حضرات نے اپنا قیمتی وقت نکالا اور سفر کی صعوبتوں کو جھیلے ہوئے وقت موعود پر یہاں تشریف لائے۔ میزبانی کے فرائض کی انجام دہی میں ہمیں اپنی کوتاہیوں کا اعتراف ہے۔ تاہم وسعت بھرکوش کریں گے کہ دوران قیام آپ کو کوئی تکلیف نہ پہنچے۔ سیمیناروں کے دوران اگر کوئی بات دل شکنی کی باعث ہو تو اپنے قیمتی مشوروں سے نوازیں تاکہ بروقت یا آئندہ اس کی اصلاح کی جاسکے۔

محترم حضرات! مجلس شرعی مبارک پور کی جانب سے جو سوال نامہ آپ کی خدمت میں ارسال کیا گیا تھا وہ حسب ذیل تین موضوعات پر مشتمل تھا:

(۱) طبیب کے لیے اسلام اور عدالت کی شرط۔ (۲) مساجد میں مدارس کا قیام۔ (۳) نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی

حیثیت۔

یہ تینوں سوالات عہد حاضر میں بڑی اہمیت کے حامل ہیں جو برسوں سے ہمارے دارالافتاؤں میں زیر غور تھے، ان میں آخری مسئلہ عصر جدید کی پیداوار ہے، جب کہ دو مسائل کی اہمیت کچھ اس طرح ہے کہ ایک طرف ہمارے قدیم فقہائے حنفیہ کا نقطہ نظر ہے اور دوسری طرف بدلتے حالات کے شدید تقاضے ہیں۔ ان حالات نے موجودہ دارالافتاؤں کو ایسے دوراں پر کھڑا کر دیا ہے کہ نہ وہ اسلاف کے طے شدہ فیصلوں سے انحراف کر سکتے ہیں اور نہ موجودہ حالات کے شدید

تقاضوں کو مسلسل نظر انداز کر سکتے ہیں۔ ضرورت تھی کہ اہل علم اور اہل افتاء سر جوڑ کر بیٹھیں اور ان مسائل کا ایسا حل نکالیں کہ فقہ حنفی کے اصول بھی متاثر نہ ہوں اور جدید تقاضوں کی رعایت بھی ہو سکے۔ جیسا کہ اسی ڈگر پر ماضی میں ہمارے فقہی سیمیناروں میں فیصلے ہوتے رہے۔ ید اللہ علی الجماعۃ۔ اللہ تعالیٰ کی مدد شامل حال ہوگی اور ہمارے علما و فقہاء اجتماعی بصیرتوں کے اجالے میں کسی اہم نتیجے تک ضرور پہنچیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

صد قابل قدر علمائے کرام! مجلس شرعی مبارک پور کی تشکیل کے دو بنیادہ نشانے تھے: (۱) جدید فقہی مسائل کا حل تلاش کرنا (۲) علمائے کرام کی فقہی تربیت۔ قریب سولہ سال کی تاریخ آپ کے سامنے ہے۔ مجلس شرعی اپنے دونوں اہداف میں بڑی حد تک کامیاب ہے، اگر ہمارے بزرگ اور نوجوان علمائے کرام نے اس رخ پر پیہم محنت اور مسلسل جدوجہد نہ کی ہوتی تو شاید آج ہماری پیشانی پر یہ فخریہ لکیریں نہیں ابھرتیں، مگر اسی کے ساتھ یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ ہمارا کارواں ابھی اپنی منزل تک نہیں پہنچا۔ ابھی منزل تک پہنچنے کے لیے ہمارے علما و مفتیان کرام کو مزید محنت و مطالعہ کی ضرورت ہے۔ لگتا ہے ہمارے بعض علمائے یہ سمجھ لیا ہے کہ ہم نے اپنی منزل پالی ہے اور اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کی فکر و تحقیق میں کچھ سرسری پن در آیا ہے، جیسا کہ اس بار کے بعض مقالات سے اندازہ ہوا۔ خاص طور پر ہمارے نوجوان علما کو اس راہ میں بے پناہ تلاش و تحقیق کا سفر جاری رکھنا ہوگا۔ بفضلہ تعالیٰ ہمارے علما باصلاحیت ہیں اگر وہ سیمینار سے پہلے اپنی محنت بڑھادیں تو گراں قدر مقالات بھی لکھ سکتے ہیں اور بحثوں میں بھرپور حصہ بھی لے سکتے ہیں۔ مقام افسوس ہے کہ بعض حضرات خالی الذہن سیمینار میں شرکت فرماتے ہیں جب کہ مہینوں پہلے انھیں سولات ارسال کر دیے جاتے ہیں۔ خیر ہم اپنے علما و ارباب افتاء سے مایوس نہیں بلکہ پر امید ہیں کہ ان شاء اللہ آئندہ وہ ہمیں مزید شکرگزاری کا موقع دیں گے۔

مایہ ناز علمائے ملت اسلامیہ! آپ حضرات کا دائرہ فکر و علم صرف مدارس و مساجد کی چہار دیواری تک محدود نہیں بلکہ آپ کی نظر ملت کے حساس مسائل پر بھی رہتی ہے۔ اس وقت جماعت اہل سنت جس دردناک مسائل سے دوچار ہے وہ آپ پر مخفی نہیں۔ دنیا بھر میں اجتماعی فکر و عمل کا سفر بڑھ رہا ہے مگر ہماری نگاہیں صرف انفرادی مسائل پر محدود رہتی ہیں۔ یہ ایک سچائی ہے کہ کوئی بھی جماعت اجتماعی شعور کی بالادستی کے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتی۔ جدید الیکٹرانک میڈیا نے پوری دنیا کو ایک گاؤں میں تبدیل کر کے رکھ دیا ہے اور بڑے بڑے مسائل افہام و تفہیم کے ذریعہ حل کیے جا رہے ہیں، ایسے وقت میں ہمارے درمیان اختلاف و انتشار کی خلیج مزید بڑھ رہی ہے۔ اور سب سے افسوس ناک صورت حال یہ ہے کہ جو علما و مشائخ محکم بن امت مسلمہ کے اجتماعی شعور کو بیدار کر سکتے تھے، وہ خود فریق بن کر میدان عمل اتر آتے ہیں۔ اس پس منظر میں ہم یہ کہنے میں حق بہ جانب ہیں کہ جماعتی بالادستی کے حوالے سے کہیں نہ کہیں ہمارے درمیان اخلاص کا فقدان ضرور ہے۔ ملت کے حساس مسائل میں جو حضرات فریق بن کر سامنے آتے ہیں، اگر وہ افہام و تفہیم کی روش اختیار کریں تو اختلاف کا بڑے سے بڑا طوفان عین اسی جگہ دفن ہو سکتا ہے جہاں سے وہ اٹھا ہے۔

محترم قائدین ملت اسلامیہ! کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ہمارے داخلی اختلافات نے جماعتی مسائل کے تعلق سے

ہمیں مفلوج کر کے رکھ دیا ہے، بلکہ دین و دانش کے انتہائی اہم مسائل ہر لمحہ آواز دے رہے ہیں اور ہم باہم دست و گریباں ہیں دیگر فرقے بڑے بڑے اجتماعات کر کے جماعت اہل سنت میں نقب لگا رہے ہیں اور فکر و قلم کی طاقت سے جدید تعلیم یافتہ طبقوں کو شب و روز متاثر کر رہے ہیں اور ہم خواب خرگوش میں مگن ہیں، کیا یہ زمینی حقیقت نہیں کہ ہم بڑھنے کے بجائے سمٹ رہے ہیں، کیا ہم علمائے کرام اس کے ذمہ دار نہیں ہیں؟ ہم دعوت و تبلیغ کے میدان میں حکمت و موعظت کے تقاضو کو کہاں تک پورا کر رہے ہیں، اس سلسلے میں تنظیم ابنائے اشرفیہ، مبارک پور نے ”محفل درس“ کے نام سے اپنے سفر کا آغاز کیا ہے۔ اگر داعیان اسلام کی حیثیت سے آپ بھی اس طرف قدم بڑھائیں تو امت مسلمہ میں ایک صالح انقلاب برپا ہو سکتا ہے۔

محترم حضرات! ایک بار پھر آپ کے سامنے اپنے درد و کرب کا احساس دلاتا ہوں کہ اہل سنت کو مزید اختلاف و انتشار سے بچایا جائے اور کسی بھی مسئلہ میں فتویٰ کی زبان کا آخری فیصلہ نافذ کرنے سے پہلے افہام و تفہیم کی راہ اختیار کی جائے۔ اگر پانی سر سے گزر جائے اور افہام و تفہیم کی ہر کوشش ناکام ہو جائے تو جو چاہیں قلم سے صادر فرمائیں۔ مگر یہاں تو عالم یہ ہے کہ یکساں معاملات میں بھی قلم کے دو قسم کے رویے نظر آتے ہیں اور کمزور گردنوں پر حکم کی گرفت اتنی تنگ کر دی جاتی ہے کہ ان کی صفائی بھی نہیں سنی جاتی۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ بعض کام کے لوگ ہماری جماعت سے ہی منحرف ہو گئے اور جو ہماری حمایت میں زبان و قلم کا استعمال کرتے تھے یا تو انھوں نے کام کا رخ بدل دیا یا سینہ سپر ہو کر ہمارے خلاف میدان میں آکر کھڑے ہو گئے۔ یہاں یہ ہرگز تصور نہ کیا جائے کہ میں مجرمین کی وکالت کر رہا ہوں بلکہ میرا مدعاے نگارش یہ ہے کہ ہماری روش نے مجرمین کو اصلاً قبول کرنے کے بجائے بغاوت اور کنارہ کشی کی راہ پر ڈال دیا ہے۔ ہمارے ذمہ دار علما و مفتیان کرام کو اپنی روش پر نظر ثانی کرنا چاہیے، اسی میں ہمارے دارین کی بھلائی ہے اور جماعت کی فلاح و بہبود بھی۔ اللہ تعالیٰ نے علم دین کے حوالے سے ہمیں جو عظیم منصب عطا فرمایا ہے اس میں نفس کا دخل ظاہر ہے۔ ہمیں بھی ایک دن اپنے پروردگار کے سامنے اپنی ذمہ داریوں کے تعلق سے جواب دہ ہونا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمارے فکر و قلم کو جذبہ اخلاص عطا فرمائے۔ آمین۔

محترم حضرات! اب میں آپ کی توجہ ایک اور انتہائی حساس مسئلہ کی جانب مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ آزادی کے بعد سے گاہے بگاہے یکساں سول کوڈ کا مسئلہ اٹھایا جا رہا ہے۔ جب شاہ بانو کے کیس کا مسئلہ اٹھا تھا تو پورا ملک سراپا احتجاج بن گیا تھا اور یہ یقین ہو چلا تھا کہ اب مسلم پرسنل لا میں مداخلت کا سلسلہ بند ہو جائے، مگر اس کے برخلاف ع: مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی۔

اب اگرچہ یکساں سول کوڈ کے نفاذ کا مسئلہ تو سامنے نہیں ہے، مگر عملاً وہ سب کچھ ہو رہا ہے جو یکساں سول کوڈ کے نفاذ کے بعد ہونا تھا۔ ملک کی مختلف عدالتوں نے درجنوں ایسے فیصلے صادر کیے ہیں جو شریعت مخالف ہیں۔ جب کوئی شریعت مخالف فیصلہ سامنے آتا ہے تو دو چار اخبارات میں تردیدی بیانات جاری ہو جاتے ہیں اور مسئلہ جوں جوں اپنی جگہ باقی رہتا ہے اگر شریعت مخالف عدالتی فیصلوں کی تفصیل پیش کی جائے تو کافی وقت درکار ہوگا۔ اس قسم کے جو فیصلے سامنے آئے ہیں ان سے

آپ حضرات اچھی طرح واقف ہیں۔ اس وقت ہمارے سامنے ذمہ دار علمائے کرام تشریف فرما ہیں، ہمیں یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ یہ کتنا اہم اور حساس مسئلہ ہے۔ اگر اس رخ پر اجتماعی طور پر توجہ نہیں کی گئی تو پانی سر سے اونچا ہو جائے گا اور پھر ایک دن آئے گا کہ ہمارے دارالافتا اور دارالقضا بے اثر ہو کر رہ جائیں گے۔ یہ ایک بڑا ہی نازک اور حساس مسئلہ ہے، جس پر بروقت فکر و عمل کی شدید ضرورت ہے۔ ہمارے ذمہ دار علما اور مشائخ اجتماعی طور پر اس طرف پیش قدمی کریں تو اس کا حل ضرور نکلے گا۔ سب کچھ لٹنے کے بعد اگر ہم بیدار ہوئے تو کف افسوس ملنے کے سوا ہمارے ہاتھ کچھ نہیں آئے گا۔ اس دردناک مسئلہ کا حل کیا ہے، اس سلسلے میں آپ کو سر جوڑ کر بیٹھنا ہوگا۔ یہ مسئلہ بجائے خود ایک مسلسل تحریک اور بھرپور جدوجہد کا متقاضی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمارے علما و مشائخ کو مزید تدبیر و استحکام عطا فرمائے۔

محترم حضرات! ہم اپنی گفت گو ختم کرتے ہوئے ایک بار پھر آپ کے شکر گزار ہیں کہ آپ نے اپنا قیمتی وقت نکال کر اپنی آمد سے سیمینار کو زینت بخشی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنے دین کا سچا خادم بنائے اور مسائل کے حل میں فکر و صائب کی دولت سے سرفراز فرمائے۔ اگر ان چند جملوں میں کوئی بات ناگوار خاطر ہو تو درگزر فرمائیں۔ ہم نے جو کچھ عرض کیا ہے جذبہ اخلاص ہی کے ساتھ عرض کیا ہے۔ و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین

اظہارِ حقیقت اور شکرِ اہلِ عزیمت

صدر العلماء حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ
صدر مجلس شرعی و صدر المدرسین الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور
(بہ موقع بارہواں فقہی سیمینار)

بسم اللہ الرحمن الرحیم * حامداً و مصلیاً و مسلماً

سیمینار کا انعقاد اور اس کی کامیابی میں متعدد مراحل ہوتے ہیں اور ہر مرحلے میں مختلف حضرات کی سرگرمی اور دلچسپی کار فرما ہوتی ہے۔ ناظرین کی آگاہی کے لیے یہاں اجمالاً ان مراحل اور ان سے متعلق حضرات کا تذکرہ مقصود ہے تاکہ اہل نظر سب کی خدمات سے آگاہ ہو کر ان کے لیے دعائے خیر کریں اور انھیں اپنی قدر دانی اور ہمت افزائی سے نوازیں۔ مجلس شرعی اپنے تمام معاونین اور کارکنان کا شکریہ ادا کرتی ہے اور دارین میں ان کی سعادت و فیروز مندی کے لیے دعا بھی کرتی ہے۔ رب کریم سب کو ان کی امید و آرزو سے زیادہ اور افضل و اعلیٰ جزاؤں سے نوازے۔

(۱)۔ سیمینار کی پہلی کلید تو جامعہ اشرفیہ کے سربراہ اعلیٰ دام ظلہ اور ارکان انتظامیہ ہیں، جنہوں نے پیچیدہ مسائل میں قوم کی دینی و شرعی رہنمائی کی ضرورت کا احساس کیا اور اس کے لیے ”مجلس شرعی“ قائم کر کے اس کے مصارف کے انتظام کی ذمہ داری قبول کی۔

(۲)۔ دوسرا مرحلہ مجلس شرعی کے ارکان سے شروع ہوتا ہے جو حل طلب مسائل پر غور کر کے ان کا انتخاب کرتے ہیں اور چند مسائل بطور عنوان مقرر کر کے ان پر مذاکرات منعقد کرنے کا فیصلہ کرتے ہیں اور اگلے مراحل کو کامیابی سے ہم کنار کرنے کے لیے اپنی نشستوں میں ذمہ داریاں تقسیم کرتے اور کاموں کا جائزہ لیتے رہتے ہیں۔

(۳)۔ تیسرا مرحلہ سوالات کی ترتیب کا ہوتا ہے۔ ناظرین جانتے ہیں کہ یہ سوالات دارالافتا میں آنے والے سوالات کی طرح نہیں ہوتے جن میں عموماً سائلین ٹوٹے پھوٹے لفظوں میں کچھ بھی پوچھ ڈالتے ہیں، بعض تو یہ بھی غور نہیں کر پاتے کہ مفتی ان جملوں سے میرا مدعا اور واقعے کی صحیح صورت بھی سمجھ پائے گا یا نہیں؟ بس کچھ سوالیہ جملے لکھ کر بھیج دینا کافی سمجھتے ہیں، بعض لمبے چوڑے قصے لکھ ڈالتے ہیں اور جو خاص محل سوال اور مقام سوال اور مقام نظر ہوتا ہے وہ مبہم بلکہ تاریک رہ جاتا ہے۔

مجلس شرعی کے سوالات میں مسئلہ کی دشواری اور صحیح نوعیت کی تعیین کے ساتھ جواب کی صورتیں بھی ظاہر کی جاتی ہیں۔ کبھی فقہی جزئیات بھی کثرت سے درج کر دیے جاتے ہیں۔ کم از کم فقہی کتابوں اور ان کے ابواب و فصول کی نشاندہی تو ضرور کر دی جاتی ہے، یہی عبارات و ارشادات بیش تر مقالات کے لیے ماخذ اور رہنما بنتے ہیں۔ اس لیے سوالات کی ترتیب

فقہی دقت نظر اور وسعت مطالعہ کی طلب گار ہوتی ہے، جس سے عہدہ برآہونا سب کے لیے آسان نہیں۔

(۴)۔ چوتھا مرحلہ سوالات کی کتابت، تصحیح، مندوبین کے یہاں قابل اعتماد ذریعہ سے ترسیل، پھر مندوبین سے برابر رابطے اور تقاضے اور ان سب کار کارڈ رکھنے کا ہوتا ہے، جو تھوڑا سا علمی اور زیادہ انتظامی اور دفتری نوعیت کا کام ہے مگر بڑی ذمہ داری کا ہے۔ ذرا سی غفلت اور بے توجہی ہوگئی تو بہت سی شکایات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ رب تعالیٰ مجلس کے دفتری امور کے ذمہ داروں کو بھی سلامت روی پر استقامت بخشے اور آسیب روزگار سے محفوظ رکھے۔

(۵)۔ پانچواں اور بڑا اہم یا ایک طرح سے، سب سے اہم مرحلہ نتیجہ خیز جوابات کا ہوتا ہے۔ مسائل اور جزئیات پر نظر کرنا، صورت مسئلہ سے انطباق پر غور کرنا، صحیح انداز سے استخراج کرنا، مناسب اور مفہم انداز سے آداب زبان و بیان کی پوری رعایت کے ساتھ قید تحریر میں لانا اور ان سب کے لیے اپنی مصروفیات کے بیش قیمت اوقات سے خاطر خواہ وقت نکالنا ایک مندوب کے لیے بڑی سخت آزمائش کا مرحلہ ہوتا ہے، جس میں کامیابی چند ہی خوش نصیبوں کو حاصل ہوتی ہے۔ اور ان کے سہارے مسائل امت کی کشتی ساحل مراد سے ہم کنار ہوتی ہے۔ رب کریم انہیں مزید ہمت و توانائی، قوت فکر و فہم، صلاحیت افہام و تفہیم، رسوخ علم اور ثبات عمل سے نوازے اور ان کے امثال زیادہ کرے۔

(۶)۔ مقالات کی دست یابی، ترتیب وصول کے ساتھ ان کے اندراج، بعض ناصاف یا بے سائز مقالات یا تھوڑے مضمون اور زیادہ جگہ پر پھیلے ہوئے مقالات کی از سر نو تنبیض، پھر صفحات کی سلسلہ وار نمبرنگ، فہرست سازی، فوٹو کاپی، اس کی صحت و صفائی کی نگرانی، جدا جدا منتشر اوراق کی صحیح ترتیب و شیرازہ بندی اور اس کے لیے مسلسل تگ و دو، شبانہ روز محنت و سرگرمی کے مرحلے سے گزرنے کے بعد ہر موضوع کے مقالات کی تلخیص اور ان کا عطر تحقیق کشید کرنے کا ہوتا ہے۔ اس کے لیے تمام مقالات کا بہ نظر غائر مطالعہ، ہر گوشے سے متعلق مقالہ نگار کے موقف کی تعین، اس کی دلیل و استدلال کا احاطہ، مقالہ نگاروں کے درمیان نکات اختلاف اور مقامات اتفاق کی تحدید، پھر کم سے کم مگر واضح اور ناقابل شکایت عبارت میں ہر ایک کے موقف و مدعا اور ماخذ و دلیل کا بیان ضروری ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی بتانا ہوتا ہے کہ ان مقالہ نگاروں کی تحقیق سے کتنے امور پر اتفاق ہو گیا اور کتنے امور پر اختلاف باقی ہے، جس کے نتیجے میں فیصلہ کن مباحثہ و مذاکرہ کی ضرورت ہے، سیکڑوں صفحات پر پھیلے ہوئے ایسے پیچیدہ مباحث کی تلخیص، ہر ایک کے مدعا کا بے کم و کاست بیان اور اہل علم و دانش کی شکایت اور اعتراض سے دامن سلامت بچالے جانا آسان کام نہیں جو چند گھنٹوں میں چلتے پھرتے کوئی کر ڈالے اور اس کا سر بھی سلامت رہ جائے۔ ساتھ ہی مجلس کی بھی گلو خاصی ہو جائے۔ اس کا احساس کم از کم سیمینار کے مندوبین اور ذی علم مشاہدین کو ضرور ہوگا۔ آگے قدر شناسی، ہمت افزائی اور دعائے خیر کا فریضہ ہے۔ (۶ و ۷ دونوں کے لیے) ساتھ ہی جوابات مقررہ وقت پر دست یاب کرانے کا بھی فریضہ ہے جس سے عہدہ برآہونا ہر مندوب کی ذمہ داری ہے۔ واللہ الموفق۔

(۸)۔ آٹھواں مرحلہ مقررہ تاریخ اور وقت موعود پر مندوبین کا استقبال، ان کی رہائش اور ضروریات کا بندوبست اوقات مقررہ کے مطابق ضیافت کا اہتمام، کوئی دشواری یا تکلیف ہو تو اس کا ازالہ، یہ ایک لمبا و مشکل کام ہے۔ جلسوں میں دس پانچ معزز علما چند گھنٹے کے لیے آتے ہیں تو اداروں کا پورا عملہ سرگرم عمل ہو جاتا ہے، پھر بھی شکایت رہ جاتی ہے۔ جہاں

کم و بیش ایک سو انتخاب روزگار معززین بیک وقت جمع ہو جائیں اور مسلسل تین دن تک ان کو کسی بھی ذہنی و بدنی الم سے بچانے اور حسب منشا سہولت فراہم کرنے کی ذمہ داری ہو وہاں انتظام کی جیستی اور عہدگی کتنی دشوار ہوگی اور کتنے افراد کی انتھک محنت اور جدوجہد کی ضرورت ہوگی، تجربہ کاروں کے لیے محتاج بیان نہیں۔ مگر آپ کو یہ جان کر حیرت ہوگی کہ یہ سارے کام ہمارے ناظر دار الاقامہ و ناظم مطبخ ماسٹر فیاض احمد عزیز نے اپنے چند اسٹاف اور درجہ تحقیق میں زیر تعلیم دس پندرہ فاضلین کے ساتھ حسن و خوبی پوری پابندی اوقات کے ساتھ انجام دیتے ہیں۔ اور اس انہماک و بے نیازی سے کہ نہ صلے کی پروا، نہ ستائش کی تمنا، کافی ہے رب کریم کی جزا اور اس کا صلہ ہر صلے سے بہتر۔

(۹)۔ نواں مرحلہ مذاکرات کی مجلسوں کا ہوتا ہے۔ انھیں کی کامیابی سیمینار کی کامیابی کہلاتی ہے۔ مندوبین کے علاوہ بہت سے مشاہدین بھی ان مجالس کے مناظر سے روشناس ہیں، اس لیے زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں، تاہم اشارہ ضروری ہے کہ اس مقام پر ناظم اجلاس حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صدر شعبۂ افتاء الجامعۃ الاشرفیہ و ناظم مجلس شرعی کا کلیدی کردار ہوتا ہے۔ وہ زیر بحث موضوعات و مسائل کے علاوہ دیگر جزئیات و اصول پر بھی گہری نظر رکھتے ہیں اور زیر بحث مسائل پر پوری تیاری کے ساتھ شریک ہوتے ہیں۔ اس لیے بیش تر اختلافات ان کی تقریر و تدبیر سے بہت جلد سمٹ جاتے ہیں اور جو چند گوشے باقی رہ جاتے ہیں ان میں ہمارے ان مندوبین کی بحیثیت قابل ستائش نظر آتی ہیں جو مسائل پر اچھی گرفت رکھتے ہیں اور اپنے موقف پر پوری بصیرت اور ثابت قدمی سے گفتگو کرتے ہیں، یہاں تک کہ مسئلہ کا کوئی ایک پہلو رائج اور اس کی دلیل بھاری ہو جاتی ہے۔

قارئین کو یہ جان کر مسرت ہوگی اور حیرت بھی کہ یہ کوئی بہت قد آور کچم شیم، عمر دراز اور عوام میں مشہور و معروف افراد نہیں بلکہ ان میں نصف یا زیادہ چالیس سال سے بھی نیچے ہیں اور کسی خاص ادارے کے گم نام گوشے میں دینی و علمی خدمت میں مشغول۔ لیکن مسائل امت کی گرہ کشائی بے نیاز مولا کی توفیق جمیل نے انہی کے ناخن تدبیر سے وابستہ کر دی ہے اور وہ جس حال میں بھی ہیں رب کریم کے بے پایاں کرم کے معترف اور شکر گزار ہیں۔ کثر اللہ امثالہم۔

(۱۰)۔ دسواں مرحلہ سیمینار کی کچھ تفصیلی کچھ اجمالی رپورٹ تیار کرنے اور شائع کرنے کا ہوتا ہے جسے ناظم مجلس شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی، مدیر اعلیٰ ماہ نامہ اشرفیہ مولانا مبارک حسین مصباحی رکن مجلس شرعی اور مولانا عرفان عالم مصباحی وغیرہم سر کرتے ہیں۔ دو سال سے چوتھا اور چھٹا مرحلہ کل کا کل یا اکثر و بیش تر مولانا عرفان عالم مصباحی کی محنت شاقہ کا رہین منت ہے۔ درجہ تحقیق کے طلبہ اور بعض دیگر اساتذہ بھی حسب ہمت بہت سے کاموں میں معاون و مددگار ہوتے ہیں۔ رب کریم سب کو جزائے خیر سے نوازے۔ مرتبین سوالات اور تلخیص نگاروں کے اسما سوال ناموں اور خلاصہ مقالات کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں۔

☆ خوشی کی بات یہ ہے کہ مجلس شرعی کی کاوشوں کی اہمیت محسوس کی جا رہی ہے اور اس راہ میں مالی تعاون کا شمار بھی کار خیر کے تحت آگیا ہے، ورنہ اس سے پہلے کار خیر کے لیے عوام کی سوچ مسجد، مدرسہ اور جلسہ و جلوس سے آگے یادائیں

بائیں کہیں نہ جاتی تھی۔ اگرچہ ایسے ذی فہم اور بالغ نظر معاونین کی تعداد انگلیوں پر آسانی سے گنی جاسکتی ہے، پھر بھی رب کریم کا بے پایاں کرم ہے کہ اپنے کچھ بندوں کے سینے اس طرح کے گم نام خالص دینی و علمی کام کرنے والے افراد کے لیے کھول دیے اور دین و ملت کے بہت سے اہم کام انجام پذیر ہونے لگے۔

(الف)۔ دسویں فقہی سیمینار کے مندوبین کے لیے مجلس برکات جامعہ اشرفیہ مبارک پور کی شائع کردہ تقریباً چالیس کتب کا ایک ایک سیٹ (جس میں فقہ کی قدوری، شرح وقایہ، ہدایہ وغیرہ حدیث کی مؤطا، مشکوٰۃ شریف، ترمذی شریف، وغیرہ اور دیگر کئی فنون کی اہم کتابیں شامل ہیں) حضرت امین ملت ڈاکٹر سید شاہ محمد امین برکاتی صاحب سجادہ مارہرہ مطہرہ کی عنایت سے ایک باہمت اور قدر شناس معاون نے تمام شرکا و مندوبین کی خدمت میں پیش کیا اور تیرہویں فقہی سیمینار میں بھی فتح القدر کی نوجلدوں، بدائع الصنائع کی سات جلدوں / تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق کی سات جلدوں کا سیٹ پیش کیا۔ اور شان اخلاص وہی کہ نہ صلے کی پروانہ ستائش کی تمنا۔ فجزاہ اللہ خیر ما یجزیہ عبادہ المخلصین۔

(ب)۔ گیارہویں فقہی سیمینار، منعقدہ ممبئی کے تمام مصارف مولانا شاکر علی نوری کی سرکردگی میں سنی دعوت اسلامی نے برداشت کیے اور تیرہویں سیمینار منعقدہ مبارک پور میں بھی ایک ایک عمدہ و قیمتی بیگ کا تحفہ ہر مندوب کے لیے ممبئی سے بھیج دیا۔ جامعہ اشرفیہ کے دور افتادہ قدیم فاضل بڑے مخلص و ہم درد اور دینی و علمی کاموں کے لیے پرجوش عالم مولانا محمد اقبال مصباحی گجراتی نے بھی اپنے جزوی تعاون سے نوازا۔ فارینا کمپیوٹرس مبارک پور کے مالک اعجاز بھائی نے مندوبین کو قلم پیش کرنے کی سعادت حاصل کی۔

(ج)۔ تیرہویں فقہی سیمینار کے دیگر مصارف کی ادائیگی کے لیے جمعیت اہل سنت، کرلا ممبئی نے دست تعاون بڑھایا اور جناب فیضان احمد ابن جناب عبدالعلی عزیزی، جناب جاوید بھائی، جناب شاہد بھائی اور مولانا حافظ شرافت حسین صاحبان نے مبارک پور آکر خود سیمینار کے انتظامات اور مجالس مذاکرہ کا مشاہدہ بھی کیا۔ رب کریم تمام معاونین کو اپنی بے پایاں رحمتوں برکتوں اور بے کراں فضل و احسان سے نوازے، مجلس شرعی سب کا شکریہ ادا کرتی ہے اور صرف معاونین مجلس ہی نہیں بلکہ جامعہ اشرفیہ اور دینی اداروں کے تمام اخلاص پیشہ و باہمت معاونین کے لیے دعا گو ہے کہ رب کریم ان سب کی جان و مال، عزت و آبرو، ایمان و عمل کی حفاظت و صیانت فرمائے۔ تمام آفات و مصائب سے بچائے اور دارین کی سعادت و سرخروئی اور ترقی و سر بلندی سے نوازے۔ آمین یا رب العلمین بجاہ حبیبک سید المرسلین علیہ و علیہم و علی آلہ و صحبہ افضل الصلاۃ و اکرم التسلیم۔



تقدیم

ناظم مجلس شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی
صدر المدرسین و صدر شعبہ افتاء، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم
حامداً ومصلّياً ومسلماً

.....﴿﴾.....

کتاب کے تین بنیادی اجزا کا تعارف

پیش نظر کتاب ”جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے“ تین بنیادی اجزا پر مشتمل ہے:

(۱)۔ سوال نامے

(۲)۔ خلاصے

(۳)۔ فیصلے

یہ تینوں کام بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ آغازِ کار سے اب تک بیشتر سوال نامے اس بندہ بے مایہ نے مرتب کیے ہیں اس لیے اسے اچھی طرح معلوم ہے کہ سوالات مرتب کرنے میں کس قدر مشقت اٹھانی پڑتی ہے۔ خاص کر جب سوال کا تعلق علمِ کیمیا، طب، سائنس، کامرس اور جدید اکتشافات و مصنوعات وغیرہ سے ہو تو مشکلات اور بڑھ جاتی ہیں۔ اس مضمون کے ماہرین سے رابطہ کرنا اور حکم شرعی کی تنقیح و تحقیق کے لیے جتنے امور ضروری ہیں ان سب کے بارے میں معلومات حاصل کرنا، اس بات پر نظر رکھنا کہ کوئی ضروری گوشہ تشنہ نہ رہ جائے، پھر اس موضوع پر کتب حدیث و فقہ کا مطالعہ کر کے گوہرِ مقصود تک رسائی کی کوشش کرنا یہ سارے کام دشوار ہیں۔ کتنے مسائل ہیں جن کے تعلق سے مجھے بتایا گیا کہ فلاں صاحب اس موضوع کے اکسپرٹ (ماہر) ہیں، مگر جب ان سے گفتگو شروع ہوئی تو سوائے ناکامی کے کچھ ہاتھ نہ آیا، کسی

اکسپرٹ تک رسائی بھی آسان کام نہیں، پھر زبانوں کے اختلافات کا مسئلہ بھی حائل رہتا ہے اگر سوال نامہ تمام ضروری گوشوں کو حاوی نہ ہو، یا کم از کم واضح نہ ہو تو اس کو پیش نظر رکھ کر مقالہ نویسی، پھر حکم شرعی کی تحقیق کے لیے کوشش تقریباً عبث کام ہے۔

ایک بار ”ڈی. این. اے. ٹسٹ“ کا مسئلہ موضوع بحث بنا تو سوال مرتب کرنے کی ذمہ داری ایک ایسے بیدار مغز اور شرعیات پر نظر رکھنے والے عالم دین کو تفویض ہوئی جو کمپیوٹر کے ماہر اور انگریزی زبان سے واقف اور باخبر ہیں۔ انھوں نے کافی جستجو اور جدوجہد کے بعد ایک مبسوط سوال نامہ مرتب کیا، مگر وہ عام فہم اور واضح نہ تھا؛ جس کے باعث ”ڈی. این. اے. ٹسٹ“ کی حقیقت کو سمجھنا بہت دشوار ہو گیا۔ پھر مقالہ کیا لکھا جاتا۔ مجھے تو قلم اٹھانے کی ہمت ہی نہ ہو سکی اور جب اس موضوع کے مقالات کا خلاصہ سنا تو افسوس ہوا کہ مواد ناکافی تھے اور اس موضوع پر سیمینار کی بحثیں چلانا مشکل تھا، سیمینار میں بس ایک ہفتے کا وقت باقی رہ گیا تھا کہ بھروچ (گجرات)، پھر ناسک (مہاراشٹر) کے سفر پر روانہ ہوا۔ بھروچ میں مجھے D.N.A. کے ماہر تو نہیں، لیکن مناسب معلومات رکھنے والے دو افراد مل گئے، انھوں نے میرے تمام ضروری سوالوں کے تشفی بخش جوابات دیے۔ ناسک آیا تو یہاں خاص اس شعبہ کے دو افراد مل گئے۔ انھیں میں نے پہلے اپنی معلومات پڑھ کر سنائیں تو انھوں نے سب کی تصدیق کی اور مزید کچھ اضافی باتیں بھی لکھوائیں۔ پھر میں نے وہیں قیام کر کے قلم برداشتہ ایک مقالہ لکھا ”ڈی. این. اے. ٹسٹ“ ایک تعارف، ایک جائزہ “یہی تعارف بحث کا محور بنا اور وہی جائزہ تحقیق کا حرف آخر ثابت ہوا اور پورے شرح صدر کے ساتھ اسی پر فیصلہ بھی تحریر ہوا۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ اسی سیمینار میں ”بینکوں کی ملازمت“ کا مسئلہ بھی زیر بحث تھا۔ سوال نامہ میں نے فقہی عبارات و تشریحات کی روشنی میں مرتب کر کے جاری کر دیا لیکن دل میں یہ خلیجان برابر ہاکہ بینکوں کے ملازمین کتنی طرح کے ہوتے ہیں اور ہر ایک کے فرائض کیا ہیں اس کے بارے میں معلومات نہیں حاصل ہو سکی تھیں اور اس کے بغیر بینکوں کی ملازمت کے تفصیلی احکام نہیں بتائے جاسکتے تھے۔

لیکن الحمد للہ اسی سفر میں شہر ناسک میں ہی یہ مسئلہ بھی حل ہو گیا، وہاں مجھے بینکوں کے ایک ریٹائرڈ مینیجر مل گئے جو مخلص اور علما سے عقیدت رکھنے والے تھے۔ انھوں نے مجھے تمام مطلوبہ تفصیلات سے آگاہ کیا۔ میں نے وہیں یہ تمام تفصیلات رقم کر کے اس کا حکم شرعی بھی تحریر کیا۔ اس موضوع پر بحث کے دوران جب یہ مقالہ پڑھا گیا تو سب کے چہرے کھل اٹھے اور اسی کو فیصلے کا درجہ دے دیا گیا۔

یہ دونوں واقعات انیسویں فقہی سیمینار کے ہیں جو دارالعلوم امجدیہ بھونڈی میں منعقد ہوا تھا۔ یہاں مقصود کچھ اور نہیں ہے صرف اس حقیقت کا اظہار ہے کہ سوال نامہ سارے گوشوں کو حاوی نہ ہو، یا حاوی ہو، مگر عام فہم نہ ہو تو نہ تحقیق اور جامع مقالے لکھے جاسکتے ہیں، نہ باضابطہ سیمینار کی بحثیں چل سکتی ہیں، نہ فیصلے کی منزل تک پہنچنا آسان ہو سکتا ہے۔

کتنے سوال نامے ایسے ہیں جن کی ترتیب میں مجھے مبسوط مقالہ نویسی سے بھی زیادہ محنت کرنی پڑی۔ اور مشکل مسائل حل کرنے کی طرح فقہ کے اصول و فروع کھگانے پڑے۔ جیسے ”مشرکہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار اور اس میں شرکت“

”الکحل آمیز دواؤں کا استعمال“، ”فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کے احکام“ وغیرہ۔

ہم اپنی اس گفتگو کی تائید میں ایک بہت بڑے فقیہ، ماہرِ فنِ افتا کا ایک اقتباس یہاں نقل کرتے ہیں:

”سوالات کی ترتیب و ترتیل کا مسئلہ بظاہر بہت آسان معلوم ہوتا ہے کیوں کہ مشہور یہی ہے کہ سوال کرنا کچھ مشکل نہیں۔ ایک عامی کے لیے یہ بات تو صحیح ہے، وہ بھی ایک عام بات کے لیے، مگر جب اس کا تعلق حکم شرعی سے ہو اور وہ بحث کے لیے علما کی جماعت میں پیش کیا جانے والا ہو تو سوال مرتب کرنے والے کی پیشانی پر پسینہ چھوٹنے لگتا ہے اس قسم کے مباحث کے لیے جو سوالات مرتب کیے گئے ان میں اس کا خاص لحاظ رکھا گیا کہ اس موضوع کے کسی گوشے کو تشنہ نہ چھوڑا جائے، ایک موضوع میں کتنے احتمالات نکلتے ہیں اس کی تفصیل پر اہل علم غور کریں گے تو انہیں معلوم ہو جائے گا کہ یہ کتنی ذہنی بیداری و تیقظ کو چاہتا ہے پھر یہ بھی ضروری تھا کہ ہر احتمال کے متعلق مثبت اور منفی ہر پہلو پر روشنی بھی ڈال دی جائے اور اس کے موید کچھ مواد مل سکیں تو انہیں بھی درج کر دیا جائے۔

اس تفصیل کی روشنی میں سوالات کی ترتیب کے وقت صرف غور و فکر ہی کافی نہیں تھا، بلکہ کافی مطالعہ اور ہزاروں صفحات کی ورق گردانی ضروری تھی، اس سلسلے میں بھی ہمیں خوشی ہے کہ اس کام کو عزیز اسعد جناب مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب نے بہت حسن و خوبی کے ساتھ انجام دیا، ہر موضوع کے متعلق ان کے ترتیب دیے گئے سوالات کو پڑھیے تو آپ خود دنگ رہ جائیں گے۔ پھر ان سوالات کی ترتیب میں صرف کتب فقہ ہی کا مطالعہ کافی نہیں تھا بلکہ دوسری جدید معلوماتی کتابوں کا بھی مطالعہ ضروری تھا، مثلاً انگریزی دواؤں میں اسپرٹ ہوتی ہے، الکحل ہوتا ہے۔ اسپرٹ، الکحل کی حقیقت کیا ہے؟ ہیمہ کے اصول و ضوابط کیا ہیں؟ شیمز بازار کس دستور کے مطابق رائج ہے؟ جب تک یہ ساری تفصیلات بہم نہ ہوں سوال کما حقہ مرتب نہیں ہو سکتا تھا مگر موصوف نے اس منزل کو بھی بہت خوبی سے طے اور کیا ان کی مہیا کی ہوئی معلومات کی روشنی میں بحث کرنا پھر حکم لگانا زیادہ مشکل نہیں رہا۔“ (صحیفہ مجلس شرعی، ج: ۱، ص: ۲، مجلس شرعی، مبارکپور)

یہ کلمات ہیں شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ علیہ کے جو آپ نے ”صحیفہ مجلس شرعی“ جلد اول کے پیش لفظ میں تحریر فرمائے ہیں۔

تقریباً اسی طرح کا تاثر فقیہ ملت حضرت مولانا حافظ مفتی محمد جلال الدین قادری رحمۃ اللہ علیہ نے دیا تھا۔ وہ سوال نامہ پڑھنے کے بعد بے پناہ مسرور ہوئے اور فرمانے لگے یہ سوال نامہ تو عمدہ تحقیقی مقالہ ہے میں نے اسے جلد سازی کر کر محفوظ کر لیا ہے۔ یہ ان بزرگوں کا کرم ہے جو اس ذرۂ ناچیز کی اس قدر حوصلہ افزائی فرمائی۔ خدائے پاک انہیں اپنی رحمتوں سے خوب نوازے۔

خلاصہ: خلاصہ نگاری کی تاریخ بہت پرانی ہے۔ بڑے بڑے علما اور محققین نے اس کی افادیت کے پیش نظر بڑی بڑی کتابوں کے خلاصے مرتب کیے ہیں۔ ”صحیح مسلم“ کی تلخیص امام ابو زکریا نووی شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے جو المنہاج شرح صحیح مسلم میں شامل ہے۔ اور امام احمد بن عمر قرطبی مالکی رحمۃ اللہ علیہ (۶۵۶ھ) نے ”صحیح مسلم“ کی تلخیص کر کے اس کی شرح

بھی لکھی ہے اس کا نام ”المفہم لما أشکل من تلخیص کتاب مسلم“ ہے۔ امام محمد بن عبد اللہ بن تو مرت (۵۲۴ھ) نے ”مختصر صحیح مسلم“ کے نام سے اور امام عبد العظیم بن عبد القوی منذری (۶۵۶ھ) نے ”الجامع المفہم بمقاصد جامع مسلم“ کے نام سے بہتر خلاصہ تحریر کیا ہے۔ ”ہدایہ“ جیسی عظیم کتاب ”کفایۃ المنتہی“ کی تلخیص ہے۔ ”نصب الرایۃ فی تخریج أحادیث الهدایۃ“ کا خلاصہ شیخ الاسلام امام ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ہے جس کا نام ”الدراۃ فی تخریج أحادیث الهدایۃ“ ہے۔ اور اگر تلخیص کے مفہوم میں کچھ توسع سے کام لیا جائے تو ایسی بیشتر کتب حدیث تلخیص کے زمرے میں شامل ہو جائیں گی جن میں صحاح ستہ وغیرہ سے راویوں کو حذف کر کے احادیث کو ایک خاص ترتیب پر جمع کیا گیا ہے یا صرف اوپر کے ایک راوی کو لیا گیا ہے، جیسے: ”ریاض الصالحین“، ”مصابیح السنۃ“، ”مشکاۃ المصابیح“، ”الجامع الصغیر لأحادیث البشیر والنذیر“ اور جیسے: اخیر دور میں ”قانون شریعت“ جو دو حصوں میں ”بہار شریعت“ جیسی ضخیم فقہی کتاب کا خلاصہ ہے۔

ہمارے اس مجموعہ میں بھی تلخیص نگاروں کی صف میں ایک عالم جلیل علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی کا نام نامی نظر آئے گا۔ آپ نے پہلے سیمینار کے سارے موضوعات کے مقالات کا شاندار تعارف و خلاصہ مرتب کر کے ماہ نامہ اشرفیہ میں شائع کر دیا تھا۔

خلاصے سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ مختصر وقت میں کثیر مضامین پر اطلاع ہو جاتی ہے اور اختصار کی وجہ سے وہ مضامین جلد ذہن نشین بھی ہو جاتے ہیں۔ اسی مقصد کے پیش نظر مجلس شرعی نے مقالات کی تلخیص کا کام باضابطہ شروع کرایا۔ ان تلخیصات میں یہ اوصاف ہوتے ہیں:

- ❖ ہر موضوع کے سوالوں کے جواب میں عموماً مقالہ نگار اپنی فکر اور رائے کے اعتبار سے مختلف طبقات میں تقسیم ہو جاتے ہیں ان تمام طبقات کی تعیین کی جاتی ہے، اور ہر طبقے کے علما کے نام بھی تحریر کیے جاتے ہیں۔
- ❖ ہر طبقہ کے دلائل بھی اختصار کے ساتھ جمع کر دیے جاتے ہیں۔
- ❖ کسی کسی مقالے سے صاحب مقالہ کا موقف ذکر کر کے اصل عبارت بھی نقل کر دیتے ہیں اور ملاقات کے وقت اس پر تبادلہ خیال بھی ہو جاتا ہے۔
- ❖ کئی مقالہ نگار اپنے موقف پر قوی دلائل قائم کیے ہوئے ہوتے ہیں اور اسے خوبصورتی کے ساتھ بیان کرتے ہیں تو اس کی تحسین و ستائش بھی کی جاتی ہے۔
- ❖ کوئی قول یا اس کی دلیل ضعیف ہوتی ہے تو بسا اوقات کچھ طنز لطیف بھی ہو جاتا ہے۔
- ❖ عموماً ترتیب یہ ہوتی ہے کہ پہلے ضعیف پھر اس سے قوی، اس کے بعد اس سے زیادہ قوی اور آخر میں سب سے قوی قول و دلیل کو اس خوبصورتی سے پیش کیا جاتا ہے کہ بعد کی دلیل پہلے کی دلیل کا جواب بن جائے۔
- ان اوصاف کی رعایت کے بعد خلاصہ اپنے موضوع کے تمام مقالات کے مضامین کو مختصر انداز میں شامل ہو جاتا

ہے۔ دو، ڈھائی سو یا ایک ڈیڑھ سو صفحات کا مطالعہ کرنے کے بجائے صرف چند صفحات کا مطالعہ کر کے تمام مقالہ نگاروں کی رائے اور ان کے دلائل پر اطلاع ہو جاتی ہے۔ راقم الحروف ایک زمانے سے صرف مقالات کے خلاصے سن کر سب کی رائے اور دلیل سے آگاہی حاصل کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس نے خلاصہ کیا سنا، گویا تمام مقالات سن لیے۔

اللہ عزوجل کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ اس نے ہمیں تلخیص نگاروں کی ایک اچھی ٹیم فراہم کر دی ہے اور وہ چند دنوں میں درج بالا تمام امور کی چھان بین کر کے جامع خلاصہ مرتب کر دیتے ہیں۔ ماشاء اللہ اچھے سبھی ہیں مگر فوق کلّ ذی علم علیم کا امتیاز بہر حال باقی رہتا ہے۔ جی تو یہ چاہتا ہے ہم اپنے تمام مقالہ نگاروں کا مختصر تذکرہ لکھیں اور ان کے کارناموں سے آپ کو روشناس کرائیں، مگر اب وقت میں گنجائش بالکل نہیں رہ گئی اس لیے یہ کہہ کر گفتگو ختم کرتے ہیں کہ سارے خلاصہ نگار اپنے وقت کے جید عالم و فاضل، مختلف علوم و فنون کے واقف یا ماہر اور بالغ نظر مقالہ نگار و قلم کار ہیں۔ کسی میں یہ وصف کچھ زیادہ ہے اور کسی میں کچھ کم۔ کسی کے تعارف کا سب سے اچھا ذریعہ اس کا کام ہوتا ہے اس لیے اب آپ خود بغور ان کے کاموں کا جائزہ لیں اور علم و فضل میں ان کے قد کی بلندی کا اندازہ لگائیں۔ خدائے پاک ان سب کو عالم باعمل اور عالم بافیض بنائے اور ان سے دین حنیف کی زیادہ سے زیادہ خدمات لے اور ان سب کا اجر عظیم انھیں دارین میں عطا فرمائے، آمین۔

میں نے ان حضرات کی تلخیصات میں کچھ تصرف کیا ہے کیوں کہ کتابی شکل میں شائع کرنے کے لیے یہ تصرف ضروری تھا۔ اس لیے اگر آپ مطالعے کے دوران تلخیصات میں کچھ اوصاف نہ پائیں تو اسے خلاصہ نگاروں کی نہیں، بلکہ ہمارا تصرف یا ہماری کمی محسوس کریں۔

حضرت مصباحی صاحب کا خلاصہ ہم نے جوں کا توں باقی رکھا ہے، البتہ بعد میں جو خلاصے مرتب ہوئے ان میں خلاصہ نگاروں نے ہر مقالہ نگار کی رائے اور دلیل ذکر کرنے کا التزام کیا ہے اور یہ تفصیل حضرت مصباحی صاحب کے خلاصہ میں نہیں تھی، اس لیے ہم نے تین ذیلی خلاصے مرتب کر کر ”تذیل“ کے عنوان سے ان کے ساتھ لاحق کر دیے ہیں تاکہ سارے خلاصوں میں یکسانیت پیدا ہو جائے۔

فیصلے: فقہی مسائل کے حل کے لیے مجالس مذاکرہ کا انعقاد اور علمی مذاکرات پھر کوئی محکم اور دو ٹوک واضح فیصلہ کی تاریخ بہت پرانی ہے۔ یہ کام خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے عہد سے ہی شروع ہو گیا تھا۔ ”صحیح بخاری“ وغیرہ کتب احادیث میں اس کے شواہد موجود ہیں، اس طریقہ کار کو زیادہ فروغ اس وقت ملا جب سراج الامہ، کاشف الغمہ سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے تدوین فقہ کے لیے اپنے زمانے کے اجلہ فقہاء پر مشتمل ایک عظیم مجلس کی تشکیل دی اس مجلس میں سوالات پیش ہوتے، مختلف رائیں آتیں، پھر خوب بحثیں ہوتیں اور آخر میں فیصلہ نوٹ کر لیا جاتا۔ اسی سلسلہ زریں کی ایک خوب صورت کڑی مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور بھی ہے، جس میں سوالات قائم کیے جاتے ہیں اور مقالات کی شکل میں فقہائے وقت کی رائیں اور دلائل معلوم کر کے دلوں میں خوف خدا کا پہرہ بٹھا کر، اخلاص و للہیت کے سائے میں کتاب و سنت اور فقہ حنفی کے پرچم تلے زور دار بحثیں کی جاتی ہیں۔ پھر خدائے وحدہ لا شریک کی توفیق و عطا سے اسی کی دی ہوئی شریعت کا اہم

مسئلہ حل کر کے دو ٹوک فیصلہ کیا جاتا ہے۔ علمائے مجلس شرعی کی یہ جماعت تنہا سوادِ اعظم تو نہیں ہے، مگر دیارِ ہندوپاک میں سوادِ اعظم کی نمائندہ و معتمد جماعت ضرور ہے۔ جس کی پشت پناہی دستِ رحمت کرتا ہے:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ."
(۱) رواه الترمذی.

ترجمہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”اللہ عزوجل کی مدد و توفیق اور حفاظت و رحمت جماعت پر ہے۔“

یہی وجہ ہے کہ ان فیصلوں کو قبولِ عام حاصل ہے اور انھیں حجت کی جگہ تسلیم کیا جاتا ہے:

اِی سَعَادَتِ بَزُورِ بَا زُو نِیْسْت
تَا نَہ بَخْشَدِ خَدَاے بَخْشَنَدَہ

فیصلہ نویسی کا منصب: کام جتنا اہم ہوتا ہے اس کو ضبطِ تحریر میں لانا بھی اسی قدر اہمیت کا حامل اور دشوار ہوتا ہے۔ فیصلہ لکھنے کا کام ایسے عالمِ دین کے سپرد ہونا چاہیے جس کی نظرِ سوال، خلاصہ مقالات اور قیمتی ابحاث کے ہر گوشے پر ہو، عمدہ قوتِ حافظہ کا مالک ہو، استحضار کا دھنی ہو، ساتھ ہی فقہی بصیرت بھی رکھتا ہو۔ اور کسی بھی بات کو جامع الفاظ اور مناسب پیرایے میں حسنِ تعبیر کے ساتھ بیان کرنے پر قادر ہو، الفاظ مختصر، عام فہم اور واضح ہوں۔ ایسے اوصاف کے جامع عالمِ دین کو ہی فیصلہ قلم بند کرنا چاہیے۔ یوں تو مجلس نے اس منصب کے لیے کبھی کسی کو مامور نہیں کیا، لیکن زیادہ تر نگہ انتخاب ہر دور میں جس شخصیت پر پڑی وہ صدر العلماء حضرت علامہ و مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی ہیں۔ آپ کو اللہ تعالیٰ نے بہت کچھ خوبیوں سے نوازا ہے۔ درسِ نظامی کے فنونِ متداولہ پر گہری نظر رکھتے ہیں، عربی زبان و ادب میں آپ اپنے اقران میں ممتاز و منفرد ہیں، محقق، مصنف، مدرّس، خاشع، متواضع ہیں، مصروفِ زندگی میں بھی اور ادو وظائف کے پابند ہیں۔ ایک عرصہ تک جامعہ اشرفیہ کی مسندِ صدارت پر متمکن رہے اور حسنِ نظم و نسق کے ساتھ جامعہ کو ترقی دی۔ مجلس برکات کے آج بھی ناظم ہیں اور آپ کی انتھک اور مخلصانہ جدوجہد کی وجہ سے مجلس برکات نے آج برصغیرِ ہندوپاک میں کتابوں کی اشاعت کی دنیا میں اہل سنت و جماعت کا چہرہ روشن کر دیا ہے۔ ایک زمانے تک مجلس شرعی کے ناظم رہے اور اپنی استطاعت بھرا س کو آگے بڑھانے کی کوشش کی۔ ان کی نظامت کے زمانے میں جو کام ہوا، اچھا ہوا۔ اب آپ صدرِ مجلس شرعی اور ناظمِ تعلیمات جامعہ اشرفیہ کے اہم عہدوں پر فائز ہیں اور اپنی ذمہ داریاں بحسن و خوبی انجام دے رہے ہیں۔ آپ نے کئی ایک اہم کتابیں تصنیف فرمائی ہیں ان میں تدوینِ قرآن، تنقید معجزات کا علمی محاسبہ، معین العروض، حدوث الفتن و جہاد اعیان السنن، رسم قرآنی اور مواہب الجلیل لتجلیۃ مدارک التنزیل وغیرہ شامل ہیں۔ ہم نے ”مجلس شرعی کے فیصلے“ جلد اول، ص: ۵۴، ۵۵ میں ان علما کا بھی ذکر خیر کیا ہے، جنہوں نے گاہے بگاہے دو

(۱) مشکوٰۃ المصابیح۔ باب الاعتصام بالکتاب والسنة/ الفصل الثانی، ص: ۳۰، مجلس البرکات، مبارکفور

چار یا کچھ کم فیصلے تحریر کیے ہیں۔ ان شاء اللہ ہم ان میں سے دو حضرات کا کسی اور تحریر میں تذکرہ کریں گے۔ ان میں سے ایک میرے استاذ جلیل ہیں اور دوسرے تلمیذ رشید۔ اس وقت حضرت مصباحی صاحب قبلہ ہی عام طور پر فیصلے تحریر کرتے ہیں اور جو تحریر کرتے ہیں عموماً معمولی ترمیم کے بعد سارے مندوبین اسے تسلیم کر لیتے ہیں۔

خدائے پاک انھیں دارین میں اس خدمت پر، ساتھ ہی ان کی دیگر خدماتِ دینیہ پر اجر جزیل عطا فرمائے اور دارین کی عزتیں عطا فرمائے، ساتھ ہی ہمارے جن علمائے کچھ فیصلے کبھی بھی تحریر فرمائے انھیں بھی اجر بے پایاں سے سرفراز کرے، آمین۔



مجلس شرعی کے ارکان اور مندوبین

مختلف طبائع و افکار اور صلاحیتوں کے لوگ ہوتے ہیں، فقیہ، ادیب، مورخ، سیاسی، معقولی، عاداتِ ناس اور احوالِ زمانہ پر نظر رکھنے والے، جدید ایجادات کے واقف کار، دور اندیش، عابد، زاہد اور محدود، وسیع، مثبت، منفی ہر طرح کی سوچ رکھنے والے، جلالی، جمالی، خوش طبع، خاموش طبع، کم گو۔ مسئلہ کسی نامانوس فن کا ہو تو اس کے ماہرین کا اضافہ، اس طرح سے بہت سے اوصاف اور خوبیوں کے جامع افراد کے مہیا ہونے اور اپنی فکر و تحقیق کو بر ملا ظاہر کرنے کی آزادی کی وجہ سے زیر بحث مسئلے کے تمام ظاہر اور خفی گوشے اجاگر ہو کر سامنے آجاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ایک وقت ایسا آتا ہے جب سب کو شرح صدر حاصل ہو جاتا ہے کہ اب حکم یہی ہے، اس وقت تجویز کے طور پر حکم کو نوٹ کر لیا جاتا ہے، پھر بعد میں جب بزمِ علما میں اسے دوبارہ سنایا جاتا ہے تو اس وقت بھی اپنے خلیجان، اشکال اور رائے بدل رہی ہو تو اس کے اظہار کا موقع دیا جاتا ہے۔ تعبیر میں کہیں بھی کسی کو کلام ہوتا ہے تو اسے بھی سنا جاتا ہے۔ ضرورت ہوتی ہے تو مناسب ترمیم بھی کی جاتی ہے، جب یہ مرحلہ بھی اذعان اور اتفاق کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتا ہے تب اسے فیصلے کی شکل دی جاتی ہے۔

جب کسی مسئلے پر بحث شروع ہوتی ہے تو تمام شرکائے سیمینار بڑے انہماک اور توجہ کے ساتھ بحثیں سنتے ہیں اور چھوٹے، بڑے کسی کی گفتگو میں کوئی بات قابلِ اعتراض نظر آتی ہے تو فوراً اس پر گرفت بھی کرتے ہیں اور اس وقت یہ خیال کسی کو بھی نہیں رہتا کہ وہ جس کی گرفت کر رہا ہے وہ کس پایے کے عالم، فقیہ یا محقق ہیں اور وہ کوئی سن رسیدہ بزرگ ہیں یا ہم عمر۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے کوئی معقول بات بھی کہی مگر اس پر کوئی دلیل نہیں پیش کی تو اس سے فوراً دلیل کا مطالبہ کیا جاتا ہے ایسے پچاسوں واقعات ہیں جو نہ سب مجھے یاد ہیں، نہ سب کو یہاں بیان کیا جاسکتا ہے بس سردست دو نمونے ملاحظہ فرمائیں:

نمونہ (۱)

فقہ کی تین اصطلاحات ہیں: ☆ ضرورت۔ ☆ حاجت۔ ☆ حاجت بمنزلہ ضرورت۔

ضرورت:- سے مراد ہے انتہائی مجبوری کی وہ حالت جس میں ممنوع کا ارتکاب کیے بغیر کام نہ چل سکے اور بندہ کے

لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہ جائے۔

حاجت:- سے مراد مجبوری کی وہ حالت ہے جس میں ممنوع کار تکاب کیے بغیر بھی کام چل سکے اور چارہ کار ہو مگر اس کے لیے سخت مشقت اور دشواری اٹھانی پڑے۔

حاجت بمنزلہ ضرورت:- سے مراد مجبوری کی وہ حالت ہے جس میں بندہ دراصل ممنوع سے بچ سکے یعنی عذر ایسا ہے کہ بندہ کے لیے ممنوع سے بچنے کی گنجائش مشقت کے ساتھ ہو مگر کچھ خارجی اسباب کی بنا پر بعد میں وہ گنجائش ختم ہو جائے اور بندہ کے پاس کوئی چارہ کار نہ رہ جائے۔

ایک سیمینار میں اسی ”حاجت بمنزلہ ضرورت“ پر گفتگو چل رہی تھی مگر کتب فقہ میں اس کی تعریف نہ ملنے کی وجہ سے مندوبین میں اختلاف رائے تھا اور باہم رد و قدح کی فضا سے کسی کو طمانیت قلب نہیں حاصل ہو پارہی تھی، اسی دوران نائب مفتی اعظم، شارح بخاری حضرت مولانا مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تعریف میں وہ بات ارشاد فرمائی جو اوپر ہم نے درج کی ہے۔ حضرت نے یہ تعریف کوئی کتاب دیکھ کر نہیں، بلکہ ازراہ تفقہ ارشاد فرمائی تھی اور بہت معقول تھی مگر پوری مجلس سے ایک ساتھ حوالہ پیش کرنے کا مطالبہ ہونے لگا۔

یہ مطالبہ نوجوان علما کا تھا جن سے بحثوں کے دوران کبھی کبھی حضرت بھی حوالے طلب فرماتے تھے اب ان کو زیریں موقع مل گیا تھا اس لیے انھوں نے اپنے پڑھے ہوئے سبق کا اعادہ کر دیا۔

مگر حضرت شاگرد رشید تھے حضور حافظ ملت رحمۃ اللہ علیہ کے، جن کی اصغر نوازی، دل جوئی اور حوصلہ افزائی کے بے شمار واقعات ہیں، حضرت نے اپنے استاذ محترم سے علم بھی حاصل کیا تھا اور عمل بھی، اس لیے ناراض نہ ہوئے بلکہ سب کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے بے پناہ خوشی کا اظہار فرمایا اور خاص طور پر یہ ارشاد فرمایا کہ:

”مجھے تسلی ہو رہی ہے کہ آپ حضرات ہمارے بعد بھی تحقیق کا یہ بلند معیار برقرار رکھیں گے اور یہ کام اعلیٰ پیمانے پر جاری رہے گا۔“

حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ازراہ تفقہ ”حاجت بمنزلہ ضرورت“ کی جو تعریف کی تھی، تلاش و جستجو کے بعد اسی مجلس میں وہ تعریف فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں مل گئی، جسے آپ فیصلے کے متن میں ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

نمونہ (۲)

حکومت ہند کے بینکوں میں جو روپے جمع کیے جاتے ہیں ان پر بینک اپنے دستور کے مطابق کچھ مقررہ نفع بھی دیتے ہیں یہ نفع جب لیجر بک میں درج ہو جائے تو یہ کھاتے دار کی ”ملک و قبضہ“ کے لیے کافی ہوگا، یا نہیں؟ بلفظ دیگر لیجر بک میں نفع کا اندراج اس پر کھاتے دار کا ”قبضہ“ ہے یا نہیں؟

اس بارے میں مندوبین مختلف الرائے ہو گئے، کچھ اسے قبضہ اور مفید ملک مانتے تھے اور کچھ نہیں، مگر جب اسے

”قبضہ“ نہ ماننے والوں نے یہ وضاحت کی کہ فقہانے قبضہ کی تین قسمیں کی ہیں:

☆ قبضہ حقیقی ☆ قبضہ حکمی ☆ قبضہ مجازی

اور لکچر بک میں اندراج ان تینوں میں سے کسی قسم کے تحت نہیں آتا، اور بینک کا نفع شرعی حیثیت سے ”مالِ مباح“ ہے اور مالِ مباح پر ملک ثابت ہونے کے لیے ”ہاتھ سے قبضہ کرنا“ ضروری ہے یعنی نفع جب ہاتھ میں آجائے تب ملکیت ثابت ہوگی۔ جیسے جنگل کی لکڑی اور خود رو گھاس کا یہی حکم ہے۔ اس پر تمام مندوبین نے اتفاق کر لیا۔

یہ قصہ چوتھے فقہی سیمینار کا ہے اور یہ بھی ایک اتفاق ہے کہ اس ”اتفاق“ کے ساتھ ہی سیمینار کا وقت ختم ہو گیا مگر ابھی ناظم اجلاس نے کارروائی کے موقوف ہونے کا اعلان نہیں کیا تھا کہ حضرت عزیز ملت مولانا شاہ عبدالحفیظ صاحب قبلہ دام ظلہ العالی سرپرست مجلس شرعی و سربراہ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ نے یہ اشکال قائم کر دیا کہ:

”مالِ مباح پر جو قبضہ کر لے وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے۔“ تو فرض کیا جائے کہ کسی کے کھاتے میں صرف نفع کی رقم باقی رہ گئی ہے، اس رقم کا چیک کاٹ کر کسی کو اس نے دیا کہ ”تم نکال لاؤ“ تو نکالنے والا ہی اس کا مالک ہو جائے گا جیسے جنگل کی گھاس کاٹنے کا کسی کو وکیل بنایا تو وکیل گھاس کاٹ کر خود ہی مالک ہو جائے گا اور ایسے مال کی توکیل ہی باطل ہے۔“ یہ بہت ہی قوی اشکال تھا اور اس کو حل کیے بغیر اس متفقہ رائے کی کوئی حیثیت نہ تھی، مگر دشواری یہ تھی کہ کسی کے پاس اس کا کوئی معقول جواب بھی نہ تھا، خیریت یہ ہوئی کہ سیمینار کا وقت ختم ہو چکا تھا اس لیے یہ کہہ کر سب نے ٹھنڈا سانس لیا کہ اب آئندہ سیمینار میں اس پر گفتگو ہوگی۔

پھر پانچویں فقہی سیمینار میں اس پر بحث شروع ہو گئی، یہ بس اللہ عزوجل کی توفیق ہے کہ راقم الحروف ہدایہ کا مطالعہ کرتے کرتے ”باب احیاء الموات“ تک پہنچ گیا اور وہاں ایک صریح جزیئہ مل گیا جو اس اشکال کا واضح جواب تھا اور اس مسئلے پر پوری طرح منطبق بھی تھا اسے ہم نے اپنے تنقیحی مقالے میں لکھ کر اس توقع کے ساتھ پیش کیا کہ انشاء اللہ اب اس پر کوئی بحث نہ ہوگی مگر وہ سیمینار کیا جس میں بحث نہ ہو، اس پر اعلیٰ سطحی بحث شروع ہو گئی یعنی محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری اور عمدۃ المحققین حضرت مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہما کے درمیان، ہم لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ جب کسی مسئلے میں اعلیٰ سطحی بحث شروع ہو جاتی تو ابتداءً خاموش ہو جاتے، کچھ گنجائش ملتی تو بعد میں بولتے ورنہ جدھر کا پلہ قوتِ دلیل کی وجہ سے بھاری ہوتا اُدھر ہی جھک جاتے مگر یہاں تھوڑی ہی دیر میں دونوں بزرگوں نے اتفاق کر لیا اور کلام کی کوئی گنجائش تھی نہیں، اس لیے انشراح صدر کے ساتھ سب نے قبول کر لیا، اب آپ کے ہاتھوں میں ان بحثوں کا مغز ہے اس سے استفادہ کیجیے۔

ایسی بہت ساری بحثیں ہوئی ہیں اور اب بھی ہوتی ہیں کہ آپ سنیں تو لطف اندوز ہوں اور اگر آپ اس کا چشم دید نظارہ کرنا چاہیں تو مجلس شرعی کے ”فقہی مذاکرات“ میں تشریف لائیں، ہم تو یہاں صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تمام شرکاء سیمینار بحثوں پر گہری اور تنقیدی نظر رکھتے ہیں، پھر ہم نے یہ صرف ایک حیثیت سے گہری نظر رکھنے کے نمونے پیش کیے ہیں، ورنہ حق یہ ہے کہ بحثیں مختلف جہات سے ہوتی ہیں اور ہمارے مندوبین ہر جہت سے بحث کے لیے تیار رہتے ہیں، استدلال میں پیش ہونے والی

عبارتوں، ان سے اخذ کیے جانے والے نتائج اور مصنفین کے علمی و فقہی مراتب اور اس طرح کے دوسرے تمام ضروری گوشوں پر کڑی نظر رکھتے ہیں، پھر بحثوں پر کڑی نظر رکھنے کے ساتھ ساتھ دقتِ نظر کا مظاہرہ بھی فرماتے ہیں، خدائے پاک ان کے امثال اور بہتر امثال سے جماعت کو سرخرو رکھے اور مجلس شرعی کو ”لن یخلو الوجود عمّن یمیز حقیقۃً لا ظنّاً“ کا سچا مصداق بنائے آمین۔ جس اخلاص کے ساتھ یہ کام ہو رہا ہے انشاء اللہ تعالیٰ اس کی برکت سے یہ ہمیشہ قوم و ملت کے لیے بار آور رہے گا، جیسا کہ ماضی میں تھا اور آج بھی ہے۔

خدا رحمت کنداں عاشقانِ پاک طینت را

سوال نامے کے انتخاب اور تحقیق و ترتیب سے لے کر فیصلے کی منزل تک پہنچنے کے لیے جو عرق ریزی اور جگر سوزی کرنی پڑتی ہے اسے خدا جانتا ہے۔ خدائے پاک اپنے ناناواں بندوں کی یہ علمی خدمات قبول فرمائے اور کہیں بھی کوئی کمی ہو تو اپنے فضلِ خاص سے اس کے تدارک کی توفیق بخشے۔

کام وہ لے لیجئے تم کو جو راضی کرے ٹھیک ہونا مِ رضام نہ کہ روڑوں درود

بیس سال کے عرصے میں بیس فقہی سیمینار منعقد ہوئے جن میں پندرہ سیمینار جامعہ اشرفیہ کے احاطے میں اور پانچ سیمینار ممبئی، اندور، مہاپولی، بھیونڈی اور علی گڑھ میں ہوئے۔ مجموعی طور پر ان سیمیناروں میں ۶۰ مسائل کے فیصلے ہوئے ان میں بیش تر مسائل ایسے ہیں جن کی تحقیق و نتیجہ کے بعد اصل مذہب کے مطابق ان کا حکم بیان کیا گیا ہے اور مسئلہ کفایت میں اپنے اصل مذہب کی طرف رجوع ہوا ہے۔

دس سئوں میں اپنے اصل مذہب سے مکمل یا مین وجہ عدول ہے مگر یہ عدول شریعت کی ان سات بنیادوں کے پیش نظر کیا گیا ہے جن کے بدلنے سے حکم بدل جاتا ہے، ان سات بنیادوں کی تشریح و تاثیر ”اسبابِ سترہ کی تنقیح“ کے تحت فیصلے میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے، پھر یہ عدول کہیں فقیہ بے مثال اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کی پیروی میں کیا گیا ہے، اور کہیں بعد کے اکابر کی پیروی میں۔

دیہات میں جمعہ کی نماز پڑھنے کی اجازت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی روایتِ نادرہ پر دی گئی ہے اور یہ اجازت فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص: ۷۰۲، ۷۰۳ میں خود اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے دی ہے۔

”نقدان زوج“ کی صورت میں حضور سیدی مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے اکابر اہل سنت قدس سرہ نے ضرورت و مصلحت کی بنا پر مذہبِ امام مالک پر فتحِ نکاح کو جائز قرار دیا ہے۔ یوں ہی معدومۃ النفقہ کے نکاح کے فتح کی اجازت مذہبِ امام شافعی پر ضرورت و مصلحت کی وجہ سے اکابر نے ہی دی ہے۔ ”تالاب اور باغات کا ٹھیکہ“ بوجہ عموم بلوئی خود فتاویٰ رضویہ میں جائز بتایا گیا ہے۔ الکحل آمیز دواؤں اور چیزوں کے استعمال کی اجازت مجلس شرعی کے فیصل بورڈ نے دی ہے جس کے صدر جانشین مفتی اعظم حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ مسائل حج کے عنوان کے تحت آپ ”جوان خسر کے ساتھ بہو کا اور داماد کے ساتھ جوان ساس کا سفر“ ممنوع دیکھیں گے۔ حالاں کہ اصل مذہب میں یہ سفر جائز ہے مگر بعد میں فقہائے حنفیہ نے اور اس

دور اخیر میں ہمارے اکابر نے حالاتِ زمانہ کے خراب ہو جانے کے باعث ممانعت کا فرمان صادر کیا۔ حضور سیدی مفتی اعظم ہند کا بھی یہی فتویٰ ہے، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے ایک فتوے سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ مجلس شرعی نے یہ فیصلہ انھیں فقہاء اکابر کی پیروی میں کیا ہے۔

فلیٹوں کی خرید و فروخت اور بیع در بیع والے مسائل میں بیش تر صورتوں میں اصل مذہب کی رعایت ہے البتہ بیع استصناع والے مسئلے میں بوجہ حاجت شرعیہ صاحبین کا مسلک اختیار کیا گیا ہے اور اب کچھ دوسرے علمائے اہل سنت نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

چلتی ٹرین میں فرض اور واجب نمازوں کے جواز کا حکم بادی النظر میں مذہب سے عدول معلوم ہو سکتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ فتاویٰ رضویہ کے مفہوم مخالف کی بنیاد پر ہے اور عہد صحابہ سے لے کر آج تک مفہوم مخالف حجت رہا ہے اور اس سے استدلال اتباع کی ہی ایک قسم ہے، یہ ہرگز اختلاف یا عدول نہیں ہے، صرف ”فرق احکام“ کی شکل دیکھ کر اس پر اختلاف کا حکم لگانا انصافی ہے۔ ہم اس ”فقہی گوشے“ کی وضاحت اور تفہیم کے لیے ایک مستقل مضمون ”فقہی اختلافات کے حدود“ شامل اشاعت کر رہے ہیں۔ ان شاء اللہ تعالیٰ اس کے مطالعہ سے ہر منصف کو تشفی حاصل ہوگی۔



فقہی اختلافات کے حدود - حقائق و شواہد کے اجالے میں

فقہائے امت کے درمیان خیر القرون سے لے کر آج کے دورِ زوال تک بے شمار فقہی فروعی مسائل میں اختلافات رونما ہوئے مگر ان کے دلوں کے درمیان کبھی دوریاں پیدا نہ ہوئیں، وہ حضرات تمام تر اختلافات کے باوجود ”رُحَمَاءُ یَبْیْنُهُمْ“ (۱) کا شاندار نمونہ تھے اور ان کی گفتار کو دراز سے ”مَنْ لَمْ یَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَلَمْ یُوقِرْ كَبِيرَنَا“ (۲) کے جلوے نمایاں طور پر جھلکتے ہوئے محسوس ہوتے تھے۔ چھوٹوں پر بڑوں کی شفقت مثالی تھی اور بڑوں کی تعظیم و توقیر کے لیے چھوٹے فرشِ راہ بنے رہتے تھے، حدیث پاک میں ”رحم و شفقت“ اور ”توقیر و تعظیم“ کی ترتیب کچھ حکیمانہ مصالح کی غماز ہے جس کا لحاظ بڑے اور چھوٹے سب کو کرنا چاہیے، ایک کا لحاظ اٹھے گا تو دوسرا بھی متاثر ہوگا، اس لیے اکابر و اصاغر سب کو سنت نبوی کے سانچے میں ڈھلنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ ہم محض تفہیم حق اور اصلاح و خیر خواہی کے نیک جذبے کے تحت اپنے کرم فرماؤں اور احباب کی خدمت میں چند معروضات پیش کرتے ہیں اور ایک مسلمان ہونے کی حیثیت سے ان کے ساتھ یہ حسن ظن رکھتے ہیں کہ فرمانِ خداوندی: ”إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى“ [انصاف کی بات کہو، یہ تقویٰ و پرہیزگاری

(۱) صحابہ کرام کی مدح میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ ”اپس میں رحم دل ہیں“ (آیت: ۲۹، س الفتح: ۴۸)

(۲) حضور سید عالم ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”جو ہمارے چھوٹے پر رحم نہ کرے اور ہمارے بڑے کی تعظیم نہ کرے وہ ہم سے نہیں۔“ (سنن

الترمذی، باب ما جاء فی رحمة الصبیان)

سے قریب تر ہے۔^(۱) کا احترام کریں گے۔

(۱)۔ فقہی فرعی امور میں اکابر سے اختلاف عہد صحابہ سے چلا آرہا ہے اور یہ کبھی بے ادبی و انحراف نہ سمجھا گیا۔

حضرت فاروق اعظم سے ایک خاتون کا اختلاف

حضرت سیدنا فاروق اعظم عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے منبر رسول ﷺ سے ایک دفعہ یہ فرمان جاری کیا:

”اے لوگو! عورتوں کے مہر بڑھا بڑھا کر کیوں مقرر کرتے ہو حالانکہ عہد رسالت و عہد صحابہ میں مہر چار سو درہم سے زیادہ نہ ہوتے، اگر زیادہ مہر مقرر کرنا اللہ تعالیٰ کے نزدیک تقویٰ و کرامت کی بات ہوتی تو آپ لوگ اس کرامت و فضیلت میں اصحاب رسول اللہ ﷺ پر سبقت نہیں لے جاپاتے۔“

پھر وہ منبر اقدس سے اتر آئے تو ایک قریشی خاتون نے ان سے کہا کہ اے امیر المومنین! آپ نے لوگوں کو چار سو درہم سے زیادہ مہر مقرر کرنے سے منع فرمادیا، کیا آپ نے اللہ عزوجل کا یہ ارشاد نہ سنا:

”وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا“^(۲)

ترجمہ: اور تم اسے (طلاق شدہ عورت کو مہر میں) ”مالِ کثیر“ دے چکے ہو تو اس میں سے کچھ واپس نہ لو۔

تو حضرت عمر نے فرمایا:

”اللّٰهُمَّ كُلُّ أَحَدٍ أَفْقُهُ مِنْ عَمْرِ“ اے اللہ ہر ایک عمر سے زیادہ فقیہ و سمجھ دار ہے۔

پھر منبر رسول پر چڑھ کر یہ اعلان فرمایا: ”حضرات! میں نے آپ لوگوں کو چار سو درہم^(۳) سے زیادہ مہر مقرر کرنے سے منع کیا تھا، اب آپ کو اختیار ہے جو شخص جتنا چاہے مہر مقرر کر سکتا ہے۔ یہ حدیث حضرت ابو یعلیٰ وغیرہ نے حضرت مسروق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، ایسا ہی تیسر میں ہے۔“^(۴)

کہاں حضرت فاروق اعظم جیسا بارعب اور صاحب جلال امیر المومنین، اور کہاں ایک عام خاتون، مگر خاتون نے ان کی رائے سے اختلاف کرتے ہوئے ان پر اعتراض کر دیا تو حضرت عمر نے اسے اپنی شانِ جلالت و فقاہت و امارت میں بے ادبی نہ سمجھا بلکہ اعتراض کی معقولیت کے آگے تسلیم خم کرتے ہوئے فوراً اپنا فرمان واپس لے لیا۔ کاش کہ یہ جذبہ خیر آج بھی بیدار ہو جاتا۔ یہاں اس بات کو بھی ذہن میں رکھیں کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے سنت رسول و سنت صحابہ کو دلیل بنا کر ایک حکم شرعی جاری فرمایا تھا اور اس قریشی خاتون نے قرآن حکیم کی آیہ کریمہ کو دلیل بنا کر ان سے اختلاف کیا تھا۔ ”قنطار“ کا معنی ہے ”مالِ کثیر“ اور مالِ کثیر کا اطلاق چار سو درہم سے زیادہ پر بھی ہوتا ہے۔

(۱) القرآن المجید، آیت: ۸، المائدہ: ۵۔

(۲) القرآن المجید، آیت: ۲۰، النساء: ۴۔

(۳) ۴۰۰ درہم برابر ۱۱۲ روپے انگریزی اور یہ ۳۶۸، ۳۰۶ گرام چاندی کے برابر ہے یعنی ایک کلو ۳۰۶ گرام - ۳۶۸ ملی گرام۔

(از: مرتب غفرلہ)

(۴) فواتح الرحموت، ص: ۲۹۲، ج: ۲، اصل ثالث: اجماع۔

یہ الگ الگ دو دلیلوں کی بنیاد پر احکام میں اختلاف ہوا تھا، اور علم و فضل کے لحاظ سے بہت چھوٹے و بڑے کے درمیان ہوا تھا مگر اس اختلاف کا اثر دلائل کی حدوں سے آگے نہ بڑھا، تو آج بھی ان حدوں سے آگے نہیں بڑھنا چاہیے۔ پھر یہاں اس حیثیت سے سوچیے کہ حضرت فاروق اعظم اپنے عہد خلافت میں تمام صحابہ سے بڑے عالم و فقیہ تھے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جیسے فقیہ جلیل جن کے بحر فقہات سے فقہ حنفی کا سونا پھوٹا ہے، حضرت فاروق اعظم کے تلمیذ رشید و تربیت یافتہ تھے۔ آپ کی جلالت علم و فقہ کے آگے اس خاتون کی کیا حیثیت تھی مگر کسی نے یہ نہ کہا کہ ”چھوٹا منہ بڑی بات“ چپ رہو، یہ ہے فقہ و شریعت کے معاملے میں آزادی گفتار کا حق، اس کو سامنے رکھ کر سوچا جائے کہ آج ہم کیسی فضا میں سانس لے رہے ہیں، کل کے دور میں یہ نہیں دیکھا گیا کہ ”کس نے کہا“ بلکہ یہ دیکھا گیا کہ ”کیا کہا“ آج ہم سب کے لیے یہ سب کچھ مقامِ عبرت ہے۔“

حضرت معاذ بن جبل کا حضرت فاروق اعظم سے اختلاف

ایک عورت خلافتِ فاروقی میں زنا کی مرتکب ہوئی، وہ حمل سے تھی، جب اس کا مقدمہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی عدالت میں پیش ہوا تو آپ نے اسے کوڑے مارنے کا ارادہ کر لیا، اس پر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”مَا جَعَلَ اللَّهُ عَلَى مَافِي بَطْنِهَا سَبِيلًا“ اللہ نے اس کے پیٹ کے بچے پر (حد قائم کرنے کے لیے) کوئی راہ نہیں رکھی۔ اور کوڑے کی مار کا اثر بچے تک پہنچ سکتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کوڑے لگانے سے ہاتھ روک لیا اور دوسرے صحابہ کرام خاموش رہے جو ان کے اجماعِ سکوتی کی دلیل ہے۔^(۱)

یہ علم، فضل، منصب ہر لحاظ سے چھوٹے بڑے کا اختلاف ہے، مگر، کیا بڑے کے دل میں ناگواری کا کچھ غبار بھی آیا؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس دلیل کی بنا پر حد کا حکم جاری فرمایا کہ قرآن عظیم نے زانیہ کو کوڑے مارنے کا حکم دیا ہے اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا اختلاف اس دلیل کی بنا پر تھا کہ مجرمہ عورت ہے، اس کے پیٹ کا بچہ تو نہیں۔

یہ اختلاف دو دلیلوں کی بنیاد پر رونما ہوا تھا وہ بھی کم رتبہ اور بلند رتبہ کے درمیان ہوا تھا مگر کم رتبہ کی دلیل کی بنا پر بچے کو کوڑے کے اثر سے بچانا ضروری تھا اس لیے حد کا حکم پیدائش تک ملتوی ہوا اور حاضرین صحابہ نے اس سے اتفاق کیا۔ اس سے صاف عیاں ہے کہ فہمِ دلیل بڑے کا ہی حصہ نہیں اور کم رتبہ کا استدلال وزنی ہو تو بلند رتبہ کو بھی بلا چون و چرا اسے تسلیم کر لینا چاہیے؟ یہی سنت صحابہ ہے۔

میرے دوستو اور مہربانو! اس پرمل پیرا ہو کر ”ما أنا عليه وأصحابي“^(۲) کے اچھے مصداق بنو۔ سنی ہو تو سنت

صحابہ پر چلو۔

(۱) فواتح الرحموت، ص: ۲۹۳، ج: ۲، اصل ثالث: اجماع۔

(۲) یہ ارشادِ رسول ہے۔ صحابہ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ جنتی گروہ کون ہے؟ تو آپ نے فرمایا: ”وہ گروہ جو میری اور میرے صحابہ کی سنت پر ہو“۔ (جامع الترمذی، کتاب الإیمان، ص: ۸۹، جلد ثانی، باب ماجاء فی افتراق هذه الأمة و سنن ابن ماجه، ص: ۲۸۷، کتاب الفتن، باب افتراق الامم)

حضرت علی سے قاضی شریح کا اختلاف

حضرت قاضی شریح رحمۃ اللہ علیہ تابعی ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اعلیٰ درجہ کے صحابی رسول، وہ بھی خلیفۃ النبی اور امیر المؤمنین، دونوں کے علم و فقہ، فضل و کمال اور منصب میں بے پناہ تفاوت ہے مگر شیر خدا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک یہودی کے خلاف اپنے ہی مقرر کردہ قاضی حضرت شریح کی عدالت میں مقدمہ دائر کیا اور شہادت کے لیے اپنے بیٹے حسن اور غلام قنبر رضی اللہ عنہ کو پیش کیا تو قاضی شریح نے ان کی یہ شہادت رد کر دی کیوں کہ بیٹے اور غلام کی گواہی باپ اور آقا کے حق میں مقبول نہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے امام حسن رضی اللہ عنہ کو اس لیے شاہد کی حیثیت سے پیش کیا تھا کہ وہ نوجوانانِ جنت کے سردار ہیں تو اور کسی بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں گو کہ نامقبول ہو مگر جو بیٹا اہل جنت سے ہے اس کی گواہی تو باپ کے حق میں مقبول ہونی چاہیے۔

امیر المؤمنین اور ان کے قاضی میں یہ اختلاف دو دلیلوں کی بنیاد پر ہوا تھا اور دونوں دلیلیں سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیثِ شریفہ ہیں، اب آپ امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”تاریخ الخلفاء“ سے یہ حیرت انگیز واقعہ پڑھیے:

”درج نے حضرت شریح قاضی سے روایت کی کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ جنگ صفین میں جانے لگے تو آپ کی زرہ کھو گئی۔ جب جنگ ختم ہو گئی اور آپ کو فہ واپس تشریف لائے تو آپ نے ایک یہودی کے پاس اس زرہ کو دیکھا، آپ نے اس یہودی سے فرمایا کہ ”یہ زرہ میری ہے نہ میں نے بیچی، نہ ہبہ کی پھر تیرے پاس کیسے؟“ اس نے کہا کہ ”میری زرہ ہے اور میرے ہی قبضہ میں ہے۔“ آپ نے فرمایا کہ میں قاضی کے یہاں دعویٰ کرتا ہوں، چنانچہ آپ قاضی شریح کے یہاں گئے۔ قاضی شریح نے کہا کہ آپ کا دعویٰ کیا ہے؟ آپ نے فرمایا یہ میری زرہ ہے نہ میں نے اس کو بیچا نہ ہبہ کیا۔

قاضی شریح نے یہودی سے کہا کہ تمہارا کیا جواب ہے؟ اس نے کہا کہ ”زرہ میری ہے اور میرے قبضہ میں ہے۔“ قاضی شریح نے کہا یا امیر المؤمنین آپ کا کوئی گواہ ہے؟ آپ نے اپنے ایک غلام قنبر اور اپنے بیٹے امام حسن رضی اللہ عنہ کو پیش کیا۔ قاضی شریح نے کہا کہ بیٹے کی گواہی باپ کے واسطے ناجائز ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اہل جنت کی گواہی ناجائز ہے؟ حالاں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ حسن اور حسین رضی اللہ عنہما جو نوجوانانِ جنت کے سردار ہیں۔ اتنے میں یہودی چلا اٹھا کہ یا امیر المؤمنین! آپ امیر المؤمنین ہیں پھر بھی آپ مجھے قاضی کے پاس لائے اور وہ قاضی آپ سے عام آدمیوں کی طرح جرح و قدح کر رہا ہے۔ اور یہی آپ کے دین کی صداقت کی دلیل ہے۔ بے شک یہ زرہ آپ کی ہے میں مسلمان ہوتا ہوں۔ ”أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُولُ اللَّهِ“ (۱)

یہ اختلاف صغیر و کبیر کا نہیں بلکہ اصغر و اکبر کا ہے، مگر حضرت مولائے کائنات نے جن کی شان ہے۔

شاہِ مرداں شیرِ یزدانِ قوتِ پروردگار

(۱) تاریخ الخلفاء، ص: ۱۳۶، ابناء غلام رسول سورقی، ممبئی۔

لافتیٰ إلا علی لا سیف إلا ذوالفقار

ہزار اقتدار اور پاؤں کے باوجود حضرت قاضی شریع کو اُف تک نہ کہا، آج بھی اسی طور پر فقہ و فقہاء کا احترام ہونا چاہیے، نہ کہ کمزور اور بے سہارا سمجھ کر برا بھلا کہنا چاہیے۔

جداگانہ احکام اور ”اختلاف“ میں فرق کی وضاحت

پھر ہر جگہ فرق احکام کو ”اختلاف“ نہیں سمجھنا چاہیے۔ ”اختلاف“ سے پہلے ”فرق احکام“ کے مختلف مراتب ہیں جن میں قائل اور عامل کی طرف اختلاف کی نسبت نہیں کی جاسکتی، ہم یہاں تفہیم کے لیے چند مراتب کی مختصر توضاحت کرتے ہیں۔

(۱) مفہوم مخالف سے استدلال:- یہ اختلاف نہیں، اتباع ہے۔

کسی فقیہ و مجتہد کے کلام سے دو طرح کے معانی کا افادہ ہوتا ہے: ایک **منطوق** یعنی کہی ہوئی بات، کلمات و حروف کے ذریعہ بیان کیا ہوا حکم، جیسے ”رمضان کا روزہ فرض ہے“ یہ حکم منطوق ہے۔

دوسرا **مفہوم مخالف**: اس کا ذکر الفاظ میں نہیں ہوتا مگر کہی ہوئی بات میں حکم کے لیے جو شرط یا قید یا وصف مذکور ہے اس کے نہ پائے جانے سے ذکر کیے ہوئے حکم کے خلاف دوسرا حکم خود بخود ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی کو کلام کا مفہوم مخالف کہا جاتا ہے۔ مثلاً اوپر ذکر کی ہوئی مثال میں ”روزہ فرض ہونے“ کا حکم ”رمضان“ کی قید کے ساتھ ہے اس سے خود بخود یہ ثابت ہوتا ہے کہ ”غیر رمضان کا روزہ فرض نہیں“ دیکھیے اس حکم کا ذکر منطوق کے الفاظ میں نہیں ہے تاہم اسی منطوق سے ہر صاحب فہم غیر رمضان کا حکم بھی سمجھ لیتا ہے، یہی مفہوم مخالف ہے اور اسے بھی کلام کا ہی مدلول مانا جاتا ہے۔ یا مثلاً کوئی کہے کہ: ”جنت میں جاتے وقت ہر عورت جوان ہوگی۔“ اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ: ”کوئی بڑھیا جنت میں نہ جائے گی۔“

فرض کیجیے کہ وہ خط کشیدہ بات کسی صحابی رسول کی ہو اور آج اس کو سامنے رکھ کر کوئی عالم دین کہے کہ:

”کوئی بڑھیا جنت میں نہ جائے گی۔“ تو کیا اس نے صحابی رسول سے اختلاف کر دیا۔ ایسا ہرگز نہیں، وہ تو صحابی رسول کے کلام سے ہی استدلال کر رہا ہے، یہ الگ بات ہے کہ یہ استدلال کلام کے مفہوم مخالف سے ہے مگر ہے تو کلام ہی کا مدلول و مفہوم و مراد۔ اب کوئی یہ کہے کہ تم نے صحابی رسول سے اختلاف کیا تو یہ بڑی عجیب بات ہوگی۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان بہت بڑے فقیہ تھے بلکہ سچ یہ ہے کہ فقیہ بے مثال تھے ان کے کلام میں بھی ایسا ہو سکتا ہے، بلکہ ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں:

”اگر پانی پر دشمن ہے اور وہ وضو و غسل کو منع کرتا اور ضرر رسانی کی دھمکی دیتا ہے، جس پر وہ قادر ہے جب تو تیمم سے

پڑھ لے اور پھر وضو سے اعادے کرے۔“ (۱)

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ: پانی پر دشمن ہے مگر وہ وضو و غسل سے منع نہیں کرتا نہ ضرر رسانی کی دھمکی دیتا ہے تو وہ تیمم سے نہ پڑھے بلکہ وضو کر کے پڑھے۔ تو کیا یہ ”فوائد رضویہ“ کے خلاف اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ سے اختلاف ہے؟ اللہ اللہ یہ خلاف و اختلاف کیسا؟ یہ تو صاف صاف اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کا اتباع ہے، ایک شخص اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے کلام سے استدلال کرے پھر بھی وہ اختلاف ہو جائے؟

دوستو! اب یہ سوچ بدل ڈالو، ورنہ بہت سے صحابہ و تابعین اور اپنے فقہائے مذہب سے اختلاف لازم آئے گا، بلکہ فقہ شافعی میں تو براہ راست اللہ جل شانہ اور اس کے رسول معظم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اختلاف لازم آئے گا۔ کیوں کہ وہ حضرات کتاب و سنت کے نصوص میں بھی مفہوم مخالف کو حجت مانتے ہیں اور ہمارے فقہائے حنفیہ بھی کچھ نصوص کتاب و سنت میں مفہوم مخالف کو حجت تسلیم کرتے ہیں۔ ع

مسافر و! روش کارواں بدل ڈالو

(۲) - الاشباہ والنظائر میں فرق احکام:-

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو مسئلے ایک دوسرے کے مشابہ اور ایک دوسرے کی نظیر ہوتے ہیں مگر دونوں میں کوئی باریک فرق ہوتا ہے جس کے باعث دونوں کے احکام الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ اب اس باریک فرق کی وجہ سے اگر کوئی فقیہ ایک نظیر کا حکم اس کے مشابہ دوسری نظیر پر جاری کرنے کے بجائے اس کے سوا دوسرا حکم صادر کرے تو اسے اختلاف نہ کہیں گے۔ کیوں کہ یہاں واقع میں صورت مسئلہ الگ الگ ہو گئی ہے، ایک مسئلے کی صورت و صفت کچھ ہے اور دوسرے مسئلے کی صورت و صفت کچھ اور۔ اور جب صورت مسئلہ بلطف دیگر صفت مسئلہ ہی بدل جائے تو لازمی طور پر حکم بھی ضرور بدلے گا۔ ”اختلاف“ اس وقت ہوتا جب دونوں مسئلوں کی صورت و صفت ایک ہوتی پھر بھی ایک فقیہ کچھ حکم دیتا اور دوسرا فقیہ اس کے برخلاف کچھ اور حکم دیتا۔ ہدایہ میں اس طرح کے بے شمار مسائل ہیں اور فاضل جلیل، محقق ابن نجیم مصری حنفی رحمۃ اللہ علیہ نے تو ایسے ہی مسائل کثیرہ کے فرق کو واضح کرنے کے لیے اپنی کتاب ”الاشباہ والنظائر“ کا ایک باب ”الفن الثالث فی الجمع والفرق“ کے عنوان سے قائم کیا ہے، بلکہ اسی طرح کے مسائل کی وجہ سے اس کتاب کا نام ”الاشباہ والنظائر“ رکھا ہے، یہ کتاب کافی ضخیم ہے۔

ایک دو مثالیں آپ بھی ملاحظہ کیجیے:

”مشہور صحابی رسول حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ ایک اعرابی نے اپنی بیوی کا دودھ پی لیا تو انھوں نے میاں بیوی دونوں کو ایک دوسرے سے جدا ہونے کا حکم صادر کر دیا کیوں کہ ان کے پیش نظر حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث تھی کہ ”دودھ پینے سے وہ افراد حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں۔“ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ فتویٰ جاننے کے بعد ان سے فرمایا:

(۱) فوائد رضویہ بر حاشیہ فتاویٰ رضویہ، باب التیمم، ج: ۱، ص: ۶۱۶، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

”إِنَّ مُدَّةَ الرِّضَاعِ سَنَتَانِ بِالنَّصِّ“

دودھ پینے کی مدت حدیث سے دو سال ہے۔^(۱)

یہاں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو ایک ہی طرح کے دو مسئلوں میں تشابہ ہو گیا۔ ایک: بچے کا دودھ پینا۔ دوسرا: جوان کا دودھ پینا۔ دونوں جگہ ”دودھ پینا“ پایا گیا۔ لہذا دونوں کا حکم بھی یکساں ہو گا۔ مگر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے وجہ فرق بیان فرما کر ان کے تشابہ کو دور فرمادیا۔

تو یہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے حضرت عبداللہ بن مسعود کا اختلاف نہیں ہے بلکہ دو مشابہ مسئلوں سے پیدا ہونے والے اشتباہ کا ازالہ ہے۔

(ب)۔ زمین بیچی تو ☆ اس میں لگے چھوٹے، بڑے پیڑ بھی زمین کی بیج میں شامل ہوں گے ☆ مگر زمین میں لگی ہوئی کھیتی بیج میں شامل نہ ہوگی۔^(۲)

یہ دونوں مسئلے ایک دوسرے کے اشتباہ و نظائر سے ہیں اس لیے بادی النظر میں سمجھ میں یہی آتا ہے کہ دونوں کا حکم ایک ہونا چاہیے مگر فقہاء کی نظر بڑی دقیق ہوتی ہے وہ وجہ فرق خوب سمجھتے ہیں اس لیے دونوں کا حکم الگ الگ بیان فرمایا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

”لِأَنَّهُ مُتَّصِلٌ بِهِ لِلْقَرَارِ فَاشْتَبَهَ الْبِنَاءُ - لِأَنَّهُ مُتَّصِلٌ بِهِ لِلْفَصْلِ فَاشْتَبَهَ الْمَتَاعُ الَّذِي فِيهِ.“

درخت زمین میں باقی رہنے کے لیے لگا ہے تو وہ عمارت کے مشابہ ہے اور کھیتی کٹنے کے لیے لگی ہے تو وہ مکان میں رکھے سامان کے مشابہ ہے۔ (حوالہ مذکورہ)

(ج)۔ پھل خرید کر درخت پر چھوڑ دیا اور درخت کو پھلوں کے پکنے کے وقت تک کے لیے کرائے پر لے لیا تو پھلوں کے بڑھنے سے جو اضافہ ہو گا وہ خریدار کے لیے حلال ہے۔

اور اگر گریہوں یا دھان وغیرہ کی کھیتی خرید کر زمین میں چھوڑ دی اور زمین کو کھیتی کے پکنے کے وقت تک کے لیے کرائے پر لے لیا تو کھیتی میں دانوں کے بڑھنے کی وجہ سے جو اضافہ ہو گا وہ خریدار کے لیے حلال نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ درخت کو کرائے پر لینا باطل ہے اور باطل کا کوئی وجود نہیں ہوتا اس لیے اس کے ساتھ درخت کے مالک کی طرف سے جو اجازت پائی گئی وہ صحیح ہے، اس کے برخلاف زمین کا اجارہ کھیتی پکنے کی ميعاد مجہول ہونے کی وجہ سے فاسد ہے یعنی اجارے کا وجود تو ہے مگر ناجائز وجود ہے تو اس کے ضمن میں زمین مالک کی طرف سے جو اجازت پائی گئی وہ بھی ناجائز ہو گئی۔^(۳)

(۱) فواتح الرحموت، ص: ۲۹۳، ج: ۲، اصل ثالث، اجماع.

(۲) ہدایہ، کتاب البیوع، ص: ۸، ج: ۳، مجلس البرکات.

(۳) ہدایہ، کچھ شرح کے ساتھ، ص: ۱۱، ج: ۳، کتاب البیوع، مجلس البرکات.

الغرض اس طرح کے بے شمار مسائل ہیں اگر آپ بہارِ شریعت غور سے پڑھیں تو خود اس میں اس نوع کے سیکڑوں مسائل آپ کو ملیں گے جو دیکھنے میں ایک جیسے ہوں گے مگر احکام میں فرق بہت زیادہ ہوگا۔ مثلاً ایک حلال ہوگا تو دوسرا حرام، ایک صحیح و درست ہوگا تو دوسرا فاسد و نادرست۔

(د)۔ آج کے زمانے میں بھی اس طرح کے مسائل پیدا ہو چکے ہیں۔ فتاویٰ رضویہ میں کئی مقامات پر ہے کہ دربارہٴ ہلال تار و خط و ٹیلی فون کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں اور اسی میں ایک دوسرے مقام پر ہے کہ حاکم شرع کے توپ اور ڈھنڈورا وغیرہ کی آواز دربارہٴ ہلال معتبر ہے۔ بظاہر دونوں مسئلے ایک دوسرے کے مشابہ اور ایک دوسرے کی نظیر ہیں مگر دونوں کا حکم الگ الگ ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے کا تعلق حاکم شرع کے یہاں ثبوتِ ہلال سے ہے اور دوسرے مسئلے کا تعلق عوام الناس کے حق میں ثبوتِ ہلال سے ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تار، خط اور ٹیلی فون کی خبر سے حاکم شرع کے حق میں چاند کا ثبوت نہ ہوگا اور توپ وغیرہ کی آواز سے ثابت شدہ چاند کا اعلان عوام کے لیے معتبر اور حجت ہوگا۔

(ه)۔ یا مثلاً فرض کیجیے ایک تنظیم نے دہلی جانے کے لیے ریل بک کرائی جسے ڈرائیور چلاتا، روکتا ہے، اور ایک ریل مرکزی حکومت نے دہلی بھیجی اسے بھی ڈرائیور ہی چلاتا روکتا ہے، یعنی دونوں صورتوں میں ریل چلانے، روکنے کا کام بندہ ہی کرتا ہے اور دونوں صورتوں میں وہ بندہ محکمہ ریل کا ہی ملازم ہے۔ تو یہاں یہ تشابہ لگ سکتا ہے کہ دونوں کا حکم ایک ہوگا۔ مگر حق یہ ہے کہ دونوں کے درمیان ایک بڑا باریک فرق ہے اس لیے دونوں کا حکم الگ الگ ہوگا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں ریل خود مختار تنظیم کے ماتحت چل رہی ہے، اس لیے یہاں اس کی مرضی اور اصولوں کا لحاظ ہوگا، اور دوسری صورت میں حکومت ہند کے محکمہ ریل کے ماتحت چل رہی ہے، لہذا وہاں حکومت کی مرضی اور اصولوں کا لحاظ ہوگا۔ مزید تفصیل و تحقیق کے لیے راقم کے کتب ”چلتی ٹرین میں نماز کے احکام“ اور ”فقہ حنفی میں حالاتِ زمانہ کی رعایت“ مطالعہ فرمائیں۔

آج کل اس طرح کے مسائل میں بھی ”اختلاف و انحراف“ کی ”صدائے بازگشت“ سننے میں آرہی ہے، حالاں کہ اس کا اختلاف سے کوئی تعلق نہیں، اس لیے ایسے مسائل کو دقتِ نظر کے ساتھ سمجھنے کی ضرورت ہے ورنہ تھوڑی عجلت بھی ”تشابہ“ کا سبب بن سکتی ہے۔

ہاں کسی فقیہ پر وہ فرق لطیف واضح نہ ہو اور اس نے دیانت داری کے ساتھ دل میں خدا کا خوف رکھتے ہوئے اپنی پوری کوشش حقیقت تک رسائی اور حکم کے استخراج میں صرف کردی مگر اس کا دل اسی پر جمتا ہے کہ دونوں ایک ہیں تو اب یہ ”تشابہ“ نہیں بلکہ ”تحقیق و تحری قلب“ ہوگا۔ ایسے صاحب اجتہاد فقہاء کے اقوال کو باہم ایک دوسرے سے اختلاف کہہ سکتے ہیں مگر ان حضرات پر بھی جب فرق واضح ہو جاتا ہے تو فوراً حق کی طرف رجوع فرما لیتے ہیں اور اُس وقت ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ اختلاف فی الواقع صورتِ مسئلہ کا اختلاف تھا، نہ کہ اختلافِ حکم۔

اللہ کرے آپ سمجھ جائیں مری بات

(س)۔ اکابر فقہاء کے درمیان دلائل کی بنیاد پر اختلاف ہوا اور بعد کے لوگوں نے ایک فقیہ کا اتباع کیا تو اسے بھی

اختلاف نہیں کہتے۔ مثلاً امام اعظم اور صاحبین رحمہ اللہ کے درمیان اختلاف ہوا اور بعد میں اصاغر نے امام اعظم کا اتباع کیا، یا صاحبین اور حضور غوث پاک رحمہ اللہ میں اختلاف ہوا اور اصاغر صاحبین کا اتباع کریں تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اصاغر نے حضور غوث پاک یا صاحبین سے اختلاف کیا۔

سیدی اعلیٰ حضرت رحمہ اللہ فقہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مقلد ہیں اور طریقت میں حضور غوث پاک رحمہ اللہ کے سلسلے کے مرید و معتقد، جن کی شان میں آپ نے عرض کیا ہے:

تیری سرکار میں لاتا ہے رضا اس کو شفیع جو مرا غوث ہے اور لاڈلا بیٹا تیرا

اور سب کو معلوم ہے کہ فقہی فرعی مسائل میں امام ابو حنیفہ کا مذہب الگ ہے اور حضور غوث پاک کا مذہب الگ، تو امام ابو حنیفہ کے اتباع کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سیدی اعلیٰ حضرت رحمہ اللہ نے غوث پاک سے اختلاف کیا۔

اب فرض کیجیے کہ امام حسن بن زیاد رحمہ اللہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا کوئی قول مروی ہو اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اصل مذہب اس کے سوا ہو پھر مشائخ حنفیہ کا ایک طبقہ اصل مذہب پر فتویٰ دے اور دوسرا طبقہ اس سے عدول کر کے قول مروی پر فتویٰ دے۔ اس کے ایک زمانہ بعد کسی دینی ضروری مصلحت کی بنا پر بعد کے فقہاء پہلے طبقہ کے مشائخ کا قول اپنائیں تو کیا یہ دوسرے طبقہ مشائخ سے اختلاف ہوگا؟ ایسا نہیں۔

ہاں اختلاف ان مشائخ کرام کے درمیان ہے اور یہ بعد کے فقہاء تو انہیں میں سے ایک دوسرے کی پیروی کرنے والے ہیں۔

فتاویٰ عالمگیری میں استصناع کے باب میں امام اعظم اور ان کے صاحبین کے درمیان یہ اختلاف مذکور ہے کہ فرمائشی بیع میں سامان دینے کی مدت ایک ماہ سے کم ہو تو امام کے نزدیک استصناع ہے ورنہ سکم۔ مگر صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مدت ایک ماہ یا اس سے زیادہ ہو تو بھی استصناع ہی ہے۔ اس اختلاف کے رونما ہونے کے بارہ سو برس بعد شرعی کونسل آف انڈیا بریلی شریف نے ایک دینی مصلحت کی بنا پر صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذہب کو اختیار کر کے اس کے مطابق فیصلہ صادر کر دیا تو کیا یہ ارباب شرعی کونسل کا امام اعظم سے اختلاف ہے اور ان حضرات نے تو صاحبین کا دامن تھاما ہے۔ لہذا ان حضرات کی طرف ”امام اعظم رحمہ اللہ سے اختلاف“ کی نسبت نہیں کرنی چاہیے۔

اور یہ ایک حسن اتفاق ہے کہ اس باب میں ہمارے فقہائے اہل سنت کی ایک جماعت، مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ کے فقہی سیمینار میں پہلے ہی یہ فیصلہ کر چکی تھی، پھر چار سال بعد شرعی کونسل بھی اسی نتیجے پر پہنچی۔ یہ اللہ کا شکر ہے کہ خاص اس باب میں مجلس شرعی طعن و تشنیع سے محفوظ ہے۔

(۴)۔ جو احکام زمانہ کے بدلنے کی وجہ سے بدلتے ہیں وہ بھی ”اختلاف“ کے دائرے میں نہیں آتے، سات طرح کے احکام ہیں جو۔ ضرورت، حاجت، عموم بلوی، عرف، تعامل، دینی ضرورت مصلحت کی تحصیل اور فساد موجود یا مظنون بظن غالب کے ازالہ۔ کی بنیادوں پر گردش کرتے رہتے ہیں اور یہ بنیادیں زمانے کے بدلنے کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں اس

لیے احکام بھی بدلتے رہتے ہیں۔

فقہا فرماتے ہیں کہ محتاج کے لیے سودی قرض لینا جائز ہے لیکن زمانے کے بدلنے کے ساتھ ”محتاج“ غنی ہو گیا تو فقہ کا ایک ادنیٰ طالب عالم بھی کہے گا کہ اسے سودی قرض لینا جائز نہیں، تو کیا یہ فقہا سے طالب علم کا اختلاف ہے، ایسا نہیں بلکہ حق یہ ہے کہ حالت کے بدل جانے سے حکم خود ہی بدل گیا ہے، اور طالب علم اسی کو بیان کر رہا ہے۔ شیر خوار بچے کو ننگا رہنا جائز ہے اور جوان کو ننگے رہنا حرام۔ اسے تو عوام بھی سمجھتے ہیں کہ یہ دو فقہا کا اختلاف نہیں بلکہ حالات کے بدلنے کا لازمی اثر ہے۔

پھر اختلاف کسے کہا جائے؟

اب سوال یہ ہے کہ جب ”اختلاف“ یہ بھی نہیں، وہ بھی نہیں تو پھر ”اختلاف“ کسے کہا جائے؟ تو جواباً عرض ہے کہ جہاں پہلے والے حکم کی دلیل و علت الگ ہو اور بعد والے حکم کی دلیل و علت بھی الگ ہو۔ اور مسئلہ اشباہ و نظائر سے نہ ہو، نہ ہی اختلاف کرنے والے دو فقہا کے مختار و مفتی بہ اقوال میں سے کسی کا اختیار و اتباع ہو، نیز اس کی بنیاد ساتوں شرعی اسباب میں سے کسی سبب مثلاً ضرورت، حاجت یا عرف و تعامل وغیرہ پر نہ ہو، نہ ایک ہی قول کے منطوق و مفہوم مخالف کی وجہ سے فرق احکام ہو۔ وہ اختلاف ہے۔

کیوں کہ مسئلہ اگر اشباہ و نظائر سے ہو تو وہاں فرق احکام صورت مسئلہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہوگا اور یہ فقہا کا باہمی اختلاف نہیں۔

اور اگر باہمی فقہا کے درمیان اختلاف اقوال و تصحیح ہو تو ان میں سے کسی فقیہ کی پیروی کرنے والے کی طرف اختلاف کی نسبت نہ ہوگی، ہمارا کام ہے ان میں سے کسی ایک کا اتباع، ہم نے وہی کیا ہے۔

اور مسئلے کی بنیاد ساتوں اسباب شرعیہ میں سے کسی سبب پر ہو تو یہ بنیاد بدلنے سے حکم میں تبدیلی ہوگی، نہ کہ یہ فقہا کا باہمی اختلاف ہوگا۔

فرق احکام ایک ہی ”قول“ کے منطوق و مفہوم مخالف کی وجہ سے ہو تو بہر صورت صاحب قول کا اتباع ہے، نہ کہ ان سے اختلاف۔ تو کسی کی طرف اختلاف کی نسبت اس وقت کریں گے جب مسئلہ ان چاروں صورتوں میں سے نہ ہو۔

یہ ”اختلاف فقہی“ کا ایک سادہ سا تعارف ہے ورنہ گہرائی میں اتر کر کلام کیا جائے تو اس کا دائرہ اور محدود ہو سکتا ہے اس لیے کسی مسئلے میں اگر آپ ”فرق احکام“ دیکھیں تو درج بالا صورتوں کو سامنے رکھ کر اچھی طرح غور فرمائیں اور بلا تحقیق کسی کی طرف ”اختلاف“ کی نسبت کرنے سے احتراز کریں اور کم از کم فقہا کو تو یہ لفظ بولتے وقت اپنی عظمت شان کا احترام کرنا ہی چاہیے۔

☆ حنفی مذہب میں کیکڑا حرام ہے اور شافعی مذہب میں حلال۔

☆ ہمارے مذہب میں امام کے پیچھے قرآن پڑھنا ناجائز ہے اور شافعی مذہب میں جائز بلکہ واجب۔

☆ اپنے مذہب میں نماز میں درود شریف پڑھنا سنت ہے اور شافعی مذہب میں فرض۔

☆ اپنے مذہب میں نماز میں بھول کر درود شریف پڑھنے سے سجدہ سہو واجب ہوگا اور شافعی مذہب میں نہیں۔
☆ اپنے مذہب میں اگر کوئی شخص جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ قصداً نہ پڑھے تو جانور حرام ہے مگر شافعی مذہب میں

حلال۔

☆ ہمارے یہاں شرم گاہ کو چھونا ناقض وضو نہیں اور شافعی مذہب میں ہے۔
☆ اپنے مذہب میں کوئی عورت کسی عورت کے ساتھ سفر حج کو نہیں جاسکتی اور شافعی مذہب میں جاسکتی ہے۔
☆ اپنے مذہب میں بے وضو شخص قرآن پاک کو غلاف منفصل کے ساتھ چھو سکتا ہے اور شافعی مذہب میں نہیں۔
یہ ہے ”اختلاف“ اور یہ ہے ائمہ کرام کے درمیان اختلاف مذاہب کی ایک ہلکی سی جھلک، ورنہ چاروں ائمہ مذاہب کے درمیان ایسے بہت سارے مسائل میں اختلافات ہیں، بلکہ خود اپنے مذہب میں اپنے ائمہ کے درمیان بھی کثیر مقامات پر فروعی اختلافات پائے جاتے ہیں، یہاں تک کہ استاذ اور شاگرد میں اختلافات ہیں اور یہ اختلافات چوں کہ خیر امت کے ہیں اس لیے یہ بجائے خود رحمت بھی ہیں۔

اس کی وضاحت کے لیے دو مسئلے پڑھیں:

نائب مفتی اعظم حضرت مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”فتوت نازلہ میں دعا قبل رکوع ہے یا بعد رکوع؟“ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ ہے کہ: (قبل رکوع ہے) اور صدر الافاضل حضرت مولانا نعیم الدین مراد آبادی کا فتویٰ ہے کہ بعد رکوع۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا فتویٰ ہے کہ مزامیر کے ساتھ قوالی مطلقاً ناجائز ہے مگر ہمارے اکابر اہل سنت کا ایک طبقہ اسے جائز جانتا ہے اور نہ صرف جائز جانتا ہے بلکہ سلوک میں مُد و معاون جان کر اسے سنتا بھی ہے اور سناتا بھی ہے۔^(۱)

یہ واقعی اختلاف ہے پھر بھی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ اور صدر الافاضل اور حضرت اشرفی میاں علیہم الرحمہ کے درمیان رشتہ محبت قائم رہا اور فقہی اختلاف قلبی اختلاف کا باعث نہ بن سکا۔

آج کے دور میں ہمارے علمائے محققین نو پیدا مسائل میں جو تحقیقات فرماتے ہیں وہ اختلافات کی حدوں سے بہت دور ہیں وہ تو اپنے بزرگوں کے کلام مطلق یا کلام عام یا کلام کے مفہوم مخالف کا سہارا لیتے ہیں یا پھر ساتوں شرعی بنیادوں کی گردش سے جہاں حکم میں تبدیلی ہو رہی ہوتی ہے اس کا انکشاف فرماتے ہیں۔

واضح ہو کہ عہد رسالت و عہد صحابہ سے لے کر آج کے عہد انحطاط تک ساتوں شرعی بنیادوں کی گردش کے باعث بدلنے والے احکام بے شمار ہیں اور آج کے فقہائے محققین جو عرق ریزی فرما رہے ہیں یا فرما چکے ہیں، اس کا رشتہ عہد صحابہ و عہد رسالت سے جڑا ہوا ہے اور اس روش نیک پر انگلی اٹھانا اچھی بات نہیں۔ تاہم اب بھی کوئی وہی راگ الاپے جائے تو ہم اسے ”سلام“ کہیں گے اور امام عشق و محبت اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے بقول عرض کریں گے۔ ع

چھوڑ کے نغمہ نچاز دیس کی چیز گائی کیوں

(۱) اسلام اور چاند کا سفر، ص: ۱۰۔

ہدیہ تشکر

مجلس شرعی کے آغاز سے اب تک جتنے حضرات نے بھی مجلس کا کوئی علمی یا مالی تعاون کیا ہم اپنے تمام رفقاء مجلس کی طرف سے صمیم قلب سے ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ خدائے پاک اپنے پیارے رسول ﷺ کے صدقے میں سب کی خدمات کو قبول فرمائے اور انہیں اجر عظیم سے نوازے۔ بالخصوص تمام خلاصہ نگاروں اور سوالات و مقالات مرتب کرنے والوں اور جملہ باحثین کے شکر گزار ہیں، جن کی بے پناہ کوششوں، محنتوں اور بے لوث عرق ریزیوں سے جدید فقہی مسائل حل ہوئے ہم ذیل میں سوالات اور خلاصے مرتب کرنے والوں کا ایک چارٹ پیش کرتے ہیں:

سوالات اور خلاصے مرتب کرنے والوں کا چارٹ

علامہ محمد احمد مصباحی		محمد نظام الدین رضوی		مولانا عبدالحق رضوی		مولانا قمر الحسن بستوی، امریکہ	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
-	۳	۲۹	۴	۱	۱	۲	-
مفتی اہل مصطفیٰ مصباحی		مفتی محمد معراج قادری		مفتی بدر عالم مصباحی		مولانا مبارک حسین مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
۴	-	۱	۱	۱	۱	۱	-
مولانا زاہد علی سلامی		مولانا نفیس احمد مصباحی		مولانا محمد صدر الوری قادری		مولانا محمد ناظم علی مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
۱	۱	۲	۱۱	۳	۹	-	۱
مولانا ساجد علی مصباحی		مولانا دستگیر عالم مصباحی		مولانا ناصر حسین مصباحی		مولانا محمد عرفان عالم مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے/تذیل
-	۶	-	۱	۶	۱	-	۱/۵
مولانا محمد ہارون مصباحی		مولانا عارف حسین مصباحی		مولانا ثار احمد مصباحی		یہ چارٹ بیسویں سیمینار تک کا ہے	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے/تذیل	سوالات	خلاصے		
-	۱	-	۲/۴	-	۱		
کل سوال نامے: ۵۱				کل خلاصے: ۵۱			

مقالہ نگاروں کی تعداد زیادہ ہے، اس لیے ہم ان کا تذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ کسی اور تحریر میں جلد ہی کریں گے، یہ تمامی حضرات اپنی زریں خدمات کی بنا پر پوری جماعت کی طرف سے شکریہ کے حقدار ہیں۔

تینوں جلدوں کے تمام خلاصوں کو عزیز سعید، مولانا محمد عارف حسین مصباحی استاذ دارالعلوم قادریہ، بگھاڑو نے دوبار بغور پڑھ کر اصلاحات کی ہیں اور ہر خلاصہ نگار نے اپنا اپنا خلاصہ ایک ایک بار پڑھ کر اصلاح کی ہے اور تیسری کاپی کا اصلاحات سے مقابلہ درج ذیل علمائے کرام نے کیا ہے:

جناب مولانا توفیق احسن برکاتی جناب مولانا محمد عرفان عالم مصباحی
جناب مولانا ازہر الاسلام مصباحی ازہری جناب مولانا رشاد احمد مصباحی
جناب مولانا محمد سعید رضا مصباحی جناب مولانا محمد شہروز مصباحی
جناب مولانا محمد اظہار النبی حسینی مصباحی جناب مولانا عبد الرحمن مصباحی
جناب مولانا رئیس اختر مصباحی

اول الذکر دونوں علما بعد میں بھی میرے ساتھ رہ کر پوری دل چسپی اور محنت کے ساتھ متفرق کام انجام دیتے رہے یہاں تک کہ تینوں جلدیں مکمل و قابل اشاعت ہو گئیں۔

تینوں مقدمات کا املا عزیز مولوی محمد اعظم مصباحی متعلم درجہ تحقیق ادب نے کیا، یہ میرے لیے ان کا بڑا تعاون ہے اور میرے ولد عزیز مولوی محمد فضل الرحمن سلمہ المنان متعلم درجہ سادسہ جامعہ اشرفیہ نے شروع سے ہی میرے ساتھ رہ کر میرا تعاون کیا ہے، بعض امور میں حضرت مولانا مسعود احمد برکاتی، حضرت مولانا زاہد علی سلامی اور حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی (استاذ جامعہ اشرفیہ) بھی شریک رہے۔ میں ان سب کرم فرماؤں کا پورے اخلاص قلب کے ساتھ شکریہ ادا کرتا ہوں۔

جناب مولانا ساجد علی مصباحی استاذ اشرفیہ نے اپنے خلاصوں کی کمپوزنگ خود کی اور حضرت مصباحی صاحب، راقم الحروف اور مولانا محمد عارف حسین مصباحی کے خلاصوں کے سوا تمام تلخیصات کی کمپوزنگ جناب مولانا ناصر حسین مصباحی استاذ اشرفیہ نے اور پہلی جلد کے مقدمے کی کمپوزنگ جناب مولانا محمد اسلم مصباحی استاذ اشرفیہ نے کی ہے۔ پھر چند سوال ناموں کو چھوڑ کر سارے مواد کی کمپوزنگ، سیٹنگ اور تزئین جناب ماسٹر مہتاب پیامی صاحب شعبہ کمپیوٹر جامعہ اشرفیہ نے کی ہے۔ مجلس ان سبھی حضرات کی شکر گزار ہے۔

فضیلت سال اول کے طلبہ ہر سال کوئی اہم کتاب ”یوم مفتی اعظم“ کے موقع پر شاندار طریقے پر شائع کر کے اس کی رسم اجرا کرتے ہیں، اس سال انھوں نے ”جدید فقہی مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے“ کا انتخاب کیا، اس کتاب کی طباعت میں انھوں نے تقریباً دو ملٹ مالی تعاون کیا ہے۔ ہم ان کے اس انتخاب اور تعاون پر تمام رفقاء مجلس کی طرف سے ان کا

شکریہ ادا کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ خدائے کریم انھیں عالم کامل، عالم باعمل، عالم بافیض بنائے اور ان سے دین حنیف کی زیادہ سے زیادہ خدمات لے اور انھیں ہر گام پر شاد کام فرمائے۔

نام اس کتاب کا حضرت مصباحی صاحب دام ظلہ نے تجویز کیا ہے، کتاب کی فائنل کاپی آنے کے بعد کتاب حضرت کی ہی خدمت میں پیش ہوتی ہے پھر وہاں سے جانچ اور منظوری کے بعد پریس بھیجی جاتی ہے۔ شکر اللہ مساعیہم الجمیلۃ و جزاہم خیر الجزاء۔

محمد نظام الدین رضوی

[ناظم مجلس شرعی و صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ]

۲۸/ ذی الحجہ ۱۴۳۹ھ / ۹/ ستمبر ۲۰۱۸ء، یک شنبہ

مجلس شرعی کے چند بنیادی اصول

از: محمد نظام الدین رضوی
ناظم مجلس شرعی و صدر شعبۂ افتاء الجامعة الاشرافیہ، مبارک پور

مجلس شرعی اور مجلس مذاکرہ درج ذیل اصولوں کی روشنی میں ہی مسائل کا حل تلاش کرنے کی پابند ہوگی۔

(۱) کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے استناد۔

اجماعی مسائل کی تعداد امام اسفرائینی رحمۃ اللہ علیہ کی صراحت کے مطابق بیس ہزار سے زیادہ ہے، یہ اجماع پہلی، دوسری صدی ہجری میں منعقد ہوئے ہیں، کیوں کہ تیسری صدی سے اجماع کا انعقاد ممکن نہ رہا۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”سبحان اللہ! اجماع شرعی: جس میں ”اتفاق مجتہدین“ پر نظر تھی، علما نے تصریح فرمائی کہ بوجہ شیوع و انتشار علما فی البلاد (شہروں میں علما کی کثرت اور ان کے پھیل جانے کی وجہ سے) دو صدی کے بعد اس کے ادراک (و علم) کی کوئی راہ نہ رہی۔ مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں ہے:

قال الإمام أحمد: ”من ادّعى الإجماع على أمر فهو كاذب“ والجواب أنه محمول على حدوثه الآن، فإن كثرة العلماء والتفرّق في البلاد الغير المعروفين مُربّيٌ في نقل اتفاقهم. اھ
نیز اسی میں ہے:

تحقیق المقام: إنّ في القرون الثلاثة — لا سيما القرن الأول: قرن الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم — كان المجتهدون معلومين بأسمائهم و أعيانهم و أمكنتهم، خصوصًا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلّم زمانا قليلا و يمكن معرفة اقوالهم و احوالهم للجادّ في الطلب. نعم، لا يمكن معرفة الإجماع ولا النقل الآن، لتفرّق العلماء شرقا و غربا و لا يحيط بهم علم أحد اھ. ملخصًا. (۱)
(۲) فقہ حنفی کے رائج، صحیح و مفتی بہ مسائل سے استناد۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۱۰، ج: ۸، رسالہ المنی والددر. سنی دار الاشاعت، مبارک پور۔

(۳) ماضی قریب کے فقہائے کرام میں فقیہ اجل علامہ ابن عابدین شامی، مجددِ اعظم امام احمد رضا بریلوی، صدر الشریعہ حضرت مولانا امجد علی اعظمی، مفتی اعظم حضرت مولانا شاہ مصطفیٰ رضا خاں قادری علیہم الرحمۃ والرضوان کی تحقیق کو ترجیح حاصل ہوگی۔ مگر یہ کہ اسبابِ ستہ میں سے کوئی سبب متحقق ہو جائے (اسبابِ ستہ کا ذکر دفعہ ۶ میں ہے)۔

الف۔ خالص مقلدِ علما کی بحثوں سے استدلال مقبول نہ ہوگا۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے۔

”اور مقلدین صرف کہ کسی طبقہ اجتہاد میں نہ ہوں، نہ خود اپنی بحث پر حکم لگا سکتے ہیں، نہ دوسرے پر ان کی بحث حجت ہو سکتی ہے۔ والا لکان تقلید مقلد، وهو باطل إجماعاً۔“ (۱)

بحث کا مطلب: وہ تحقیق یا استخراج جو نہ ائمہ مذہب سے منقول ہو اور نہ ہی کسی قاعدہ کلیہ کے عموم میں شامل ہو۔

امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

”بحث وہیں کہیں گے جہاں مسئلہ نہ منقول ہو، نہ صراحۃً کسی کلیہ یا مخصوصہ مذہب کے تحت داخل ہو کہ ایسے کلیات سے استناد بحث و نظر پر موقوف نہیں۔“ (۲)

(ب) مجتہد علما کی صرف موافق مذہب بحث یا تحقیق مقبول ہوگی۔ درج ذیل صراحتوں کے مفہوم مخالف سے

یہی عیاں ہوتا ہے۔

اولاً۔ تنہا محقق کی اپنی بحث ہے کہ نہ ائمہ مذہب سے منقول، نہ محققین مابعد میں مقبول۔ خود ان کے تلمیذ علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا: ”ہمارے شیخ کی جو بحثیں خلافِ مذہب ہیں، ان کا اعتبار نہ ہوگا۔“ (۳)

”خلافِ مذہب بحثیں اگرچہ امام ابن الہمام کی ہوں، مقبول نہیں۔ جب کہ خلاف اختلافِ زمانہ سے ناشی نہ ہو۔“ (۴)

(۵) قیاس (جو مجتہد کے ساتھ خاص ہے) سے گریز ہوگا۔

(الف) علتِ منصوصہ (منصوصہ شرع، خواہ منصوصہ مذہب) کی بنیاد پر قیاس درست ہوگا۔

مجددِ اعظم فرماتے ہیں:

”اہلِ علم پر مستتر نہیں کہ استدلال بالفحوی، یا اجراءے علتِ منصوصہ خاصہ مجتہد نہیں کیا نص علیہ العلامة الطحطاوی تبعاً لمن تقدمہ من الاعلام۔ اور یہاں خود امام مذہب رحمہ اللہ نے اشیاءِ ستہ کی علتِ کراہت پر نص فرمایا کہ خباثت ہے۔ اب چاہے اسے دلالتِ النص سمجھیے، خواہ اجراءے علتِ منصوصہ (بہر حال استدلال درست ہے)۔“ (۵)

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۷۳۴، ج: ۳، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۷۳۴، ج: ۳، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

(۳) فتاویٰ رضویہ، باب الوضو، ص: ۲۱، ج: ۱، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

(۴) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، باب الوضو، ص: ۲۱، ج: ۱، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

(۵) فتاویٰ رضویہ، ص: ۳۲۶، ج: ۸، سنی دار الاشاعت، مبارک پور۔

(ب) اطلاق و عموم اور الحاق و انطباق قیاس کے باب سے نہیں۔ لہذا مجلس کو ان سے استدلال کی اجازت ہوگی۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

” اطلاق و عموم سے استدلال نہ کوئی قیاس ہے، نہ مجتہد سے خاص کما بینہ خاتم۔ المحققین فی۔ اصول الرشاد۔“ (۱)

رسائل ابن عابدین شامی میں شرح ہدیہ ابن عماد سے ہے۔

”فإن المسائل المدونة في الفقه انما يتكلمون عليها من حيث كلياتها، لا من حيث جزئياتها، فلا يقال في الجزئيات التي انطبق عليها أحكام الكليات أنها غير منقولة، ولا مصرح بها، فكم من جزئي تركوا التنبيه عليه لأنه يفهم من حكم كلي آخر بطريق الأولوية — وفروق بين تطبيق الكليات على الجزئيات وبين التخريج بأن التطبيق المذكور تفسير المراد من نفس الكلي مع أولوية، والتخريج نوع قیاس۔“ (۲)

(۶) قابلِ تغیر احکام میں مجرد اعظم علیہ الرحمة والرضوان کے بیان کردہ اسبابِ ستہ کو بنیادی حیثیت حاصل ہوگی، آپ رقم طراز ہیں:

”چھ باتیں ہیں، جن کے سبب قولِ امام بدل جاتا ہے، لہذا قولِ ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے۔ اور وہ چھ باتیں یہ ہیں: ضرورت، دفعِ حرج، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، کسی فساد موجود یا منظونِ بظنِ غالب کا ازالہ، ان سب میں بھی حقیقتاً قولِ امام ہی پر عمل ہے۔“ (۳)

(۷) یہ نامسلم کہ حنفیہ اس کے (مفہومِ مخالف کے) قائل نہیں۔

حنفیہ صرف عباراتِ شارح غیر متعلقہ بعقوبات میں اس کی نفی کرتے ہیں، کلامِ صحابہ و من بعدہم من العلماء میں مفہومِ مخالف بے خلافِ مخالف مرعی و معتبر۔ کما نص علیہ فی تحریر الاصول والنہر الفائق والدر المختار وغیرہا من الأسفار وقد ذکرنا نصوصہا فی رسالتنا ”القطوف الدانیة لمن أحسن الجماعة الثانية۔“ (۴)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ:

☆- اللہ عزوجل اور رسول اللہ ﷺ کے کلام (آیات و احادیث) میں مفہومِ مخالف غیر معتبر ہے۔

☆- ہاں جن آیات و احادیث کا تعلق عقوبات سے ہے، ان میں مفہومِ مخالف معتبر ہے۔

☆- یوں ہی کلامِ صحابہ اور بعد کے علما کے کلام میں مفہومِ مخالف بالاتفاق معتبر ہے، اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، رسالہ اجتناب العمال عن فتاویٰ الجہال، ص: ۴۹۳، ج: ۳، سنی دار الاشاعت، مبارک پور۔

(۲) رسائل ابن عابدین ص: ۱۴۸، ۱۴۹، ج: ۱، رسالہ تنبیہ ذوی الافہام

(۳) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، ج: ۱، باب المیاء، ص: ۳۸۵، رسالہ اجلی الاعلام، رضا اکادمی، مبارک پور۔

(۴) فتاویٰ رضویہ جلد دوم، ص: ۳۹۵، باب الاوقات، رسالہ: حاجز البحرین، رضا اکادمی، ممبئی

شرح وقایہ میں ہے:

”ولا خلاف في أن التخصيص بالذكر في الروايات يدلّ على نفى الحكم عما عداه.“^(۱)

در مختار میں ہے:

”لأن مفاهيم الكتب حجة، بخلاف أكثر مفاهيم النصوص، كذا في النهر، وفيه من ”الحّد“:

المفهوم معتبر في الروايات اتفاقاً ومنه أقوال الصحابة.“^(۲)

(۸) کسی مسئلے سے متعلق علمائے مجلس کا ایک نتیجہ پر اتفاق ہو جائے تو اسے مجلس کا فیصلہ قرار دیا جائے گا اور اگر کافی

بحث و تحقیق کے باوجود اتفاق نہ ہو سکے تو مسئلہ کو اختلاف آراء کے ساتھ درج کر لیا جائے گا۔



(۱) شرح وقایہ، کتاب النکاح، ص: ۵۱، ج: ۲، باب المہر، مجلس برکات، مبارک پور

(۲) در مختار المطبوع مع رد المحتار، ص: ۲۲۹، ۲۳۰، ج: ۱، کتاب الطہارۃ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

بارہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۲۳/۲۴ رجب ۱۴۲۶ھ

مطابق ۳۰/۳۱ اگست ۲۰۰۵ء

بروز سہ شنبہ، چہار شنبہ

بمقام: امام احمد رضا لاہوری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

۱۳۔ مصنوعی سیارہ (سٹیلائٹ) سے رویتِ ہلال کا حکم

۱۴۔ قضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

مصنوعی سیارہ (سٹیلائٹ) سے رویتِ ہلال کا حکم

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

مصنوعی سیارہ سے رویتِ ہلال کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

آج کے دور میں اسلام کو سب سے بڑا خطرہ نام کے مسلم حکمرانوں سے ہے جو غیروں کے آلہ کار بن کر مسلمانوں کو اسلامی تہذیب و ثقافت اور آئین و روایت سے برگشتہ کرتے رہتے ہیں۔ اس کی ایک ہلکی مگر تازہ مثال یہ ہے کہ وہ امت کے اتحاد اور تہذیبی وحدت کا خوب صورت نعرہ لگا کر ساری دنیا میں ایک ہی باریٹ لائٹ (Satellite) کے ذریعہ چاند کی پیدائش کا تماشہ دکھانا چاہتے ہیں، جس کے نتیجے میں روزے اور عید وغیرہ کے مبارک و مسعود موقع پر مسلمانوں کے درمیان تفریق و انتشار پیدا ہونا ناگزیر ہے۔ فروری ۲۰۰۵ء میں ایک ہندی اخبار میں یہ خبر شائع ہوئی ہے۔

”چاند کا پتہ لگانے کے لیے عرب ممالک کے ساتھ سبھی مسلم ممالک نے ایک خاص سیٹ لائٹ بنانے کا متفقہ فیصلہ کیا ہے۔ اس پر مارچ ۲۰۰۵ء سے سرکاری طور پر کام شروع ہو جائے گا، اس کی تیاری میں ۱۵ ماہ لگیں گے۔ اس کے بعد اسے چھوڑا جائے گا۔ یہ سیٹ لائٹ صرف اس کام کے لیے ہوگا کہ وہ چاند کی بالکل صحیح حالت سے آگاہ کرائے، جسے دنیا بھر کے مسلمان چاند کو اپنے ٹی وی چینلوں پر دیکھ سکیں گے۔ اس خاص سیٹ لائٹ کا منصوبہ مصر کے شعبہ افتا و دارالقضا نے ۱۹۹۷ء میں پیش کیا تھا، جس پر او.آئی.سی. (O.I.C.) اور رابطہ عالم اسلامی نے بھی اپنی منظوری دی تھی، اسی کے ساتھ اس منصوبہ پر عرب ممالک، نیز مسلم ممالک نے بھی اتفاق کیا۔ صرف تیونس کو چھوڑ کر کہ اس کی فکر میں چاند دیکھ کر ہی چاند کا حساب لگانا کافی ہے۔ اس منصوبہ کی نگرانی کے لیے ایک اعلیٰ سطحی کمیٹی بنائی گئی ہے، جس میں معروف علمائے دین اور سائنس کے ماہرین کے ساتھ سبھی عرب اور مسلم ممالک کے نمائندے شامل ہیں۔ اخبار کے مطابق ۱۹ دسمبر ۲۰۰۴ء کو مصر کے مفتی شیخ علی جمعہ نے سیٹ لائٹ کے چھوٹے منصوبہ کا اعلیٰ سطحی کمیٹی کے دیگر ممبروں کی موجودگی میں اعلان کیا۔ قاہرہ یونیورسٹی کے چانسلر علی عبدالرحمن نے بتایا کہ اس سیٹ لائٹ کی تیاری پر آٹھ ملین ڈالر صرف ہوں گے جس میں سبھی مسلم ممالک حصہ لیں گے۔ انھوں

نے بتایا کہ یہ سیٹ لائٹ چھوٹے سائز کا ہوگا اور وہ ہر طرف چکر لگائے گا اور چاند کی پیدائش کی پوری تصویر کے ساتھ وقت اور جگہ کا بھی تعین کرے گا۔ سیٹ لائٹ بتائے گا کہ کہاں کہاں بادل چھائے ہیں اور کہاں کہاں ہوا کی آلودگی ہے اور کہاں کہاں ٹڈیوں کے گروہ وغیرہ ہیں۔ اس کی پوری جانکاری دے گا۔

مفتی مصر شیخ علی جمعہ نے بتایا کہ اس سیٹ لائٹ کے ذریعہ ہم ایک ہی بار میں چاند کو دیکھ سکیں گے اور اس سلسلے میں آنے والی پریشانیوں اور مسائل کو دور کیا جاسکے گا، کیوں کہ اس کا تعلق امت کے اتحاد اور تہذیبی وحدت سے ہے۔ “ (ختم) خدا نہ کرے اگر یہ سیٹ لائٹ تیار ہو گیا اور چاند کی پیدائش ٹی.وی. چینلوں پر نظر آنے لگی تو امت کا شیرازہ منتشر ہو کر رہ جائے گا اور سب سے زیادہ مشکلات کا سامنا اہل حق اہل سنت و جماعت کو کرنا پڑے گا۔ اس لیے ہمیں قبل از وقت اس کے دفاع کے لیے تیار رہنا چاہیے۔

سیٹ لائٹ کیا چیز ہے، اور اس کا طریق کار کیا ہے؟ اس کی وضاحت انٹر میڈیٹ کی ایک درسی کتاب ”نوتن مادھیمک بھوتکی“ میں یوں کی گئی ہے:

”سیٹ لائٹ کو مصنوعی سیارہ کہا جاتا ہے، اسے راکٹ کے ذریعہ مدار (Orbit) میں قائم کیا جاتا ہے، اس وجہ سے کہ یہ زمین کے گرد گھومتا ہے، یہ زمین کے کرۂ ہوا سے باہر رہ کر زمین کے گرد گھومتا ہے۔ اس کی رفتار آٹھ کلومیٹر فی سیکنڈ ہوتی ہے۔ یہ ایک دن میں زمین کا دس سے بیس چکر لگالیتا ہے۔ یہ مصنوعی سیارہ کسی خاص جگہ کی تصویر لے کر زمین پر بھیجتا ہے، اس طرح کے سیارے سے ٹی وی سگنل کو منعکس کر کے دور دراز کے علاقوں میں بھی یہ تصویریں دکھائی جاسکتی ہیں۔ اس سے مندرجہ ذیل کام لیے جاسکتے ہیں۔

(۱) کرۂ ہوا کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ (۲) زمین کی شکل کے بارے میں علم حاصل کیا جاسکتا ہے۔

(۳) موسم کی اطلاع دی جاسکتی ہے۔ (۴) سورج اور خلا سے ریڈیو سگنل بھیجنے میں مدد مل سکتی ہے۔

(۵) ٹی وی اور ریڈیو سگنل بھیجنے میں مدد ملتی ہے (۶) انسان کی خلائی پرواز اور جنگ کے دوران بھی یہ مدد کرتا ہے۔

(۷) ستارہ ٹوٹنے کے عمل کو سمجھا جاسکتا ہے۔ (۸) ہوائی جہاز کے پائلٹوں کو بھی سمت سے متعلق مدد مل سکتی ہے۔

یہ سیارہ جو تصویر زمین پر بھیجتا ہے اسے ٹی وی سٹ پر دیکھا جاسکتا ہے۔

(نوتن مادھیمک بھوتکی، حصہ اول، مصنف: بکار و متیل)

ان تفصیلات کی روشنی میں عرض ہے کہ:

①- چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ از روئے علم ہیئت و لغت و شریعت ”ہلال“ ہے یا نہیں؟

②- اور بہر حال ٹی وی چینل پر اس کی تصویر کا مشاہدہ کیا شرعاً رویت ہلال ہے، یا اس کے حکم میں ہے؟

برائے کرم اس کی پوری تحقیق فرما کر حکم شرعی کو واضح فرمائیں تاکہ امت مسلمہ کو اس سے روشناس کیا جاسکے۔

خلاصہ مقالات بعنوان مصنوعی سیارہ سے رویتِ ہلال کا حکم

تلخیص نگار: مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے بارہویں فقہی سمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے تین موضوعات منتخب ہوئے جن میں پہلا موضوع ہے ”مصنوعی سیارہ اور رویتِ ہلال“۔ اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف اضلاع اور ریاستوں میں تدریس و تبلیغ اور تحقیق و افتا کا فریضہ انجام دینے والے علما و فقہاء اور مفتیان کرام کی خدمت میں درج ذیل دو سوال پیش کئے گئے تھے:

- (۱) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ از روئے علم ہیئت و لغت و شریعت ”ہلال“ ہے یا نہیں؟
 - (۲) اور بہر حال ٹی وی اسکرین پر اس کی تصویر کا مشاہدہ شرعاً رویتِ ہلال ہے، یا اس کے حکم میں ہے؟
- ان سوالوں کے تعلق سے باون علمائے کرام و مفتیان عظام نے اپنے بیش قیمت تحقیقی مقالات اور گراں قدر آرا ارسال فرما کر مجلس شرعی کا دینی و علمی تعاون کیا۔ یہ مقالات و آراء فل اسکیپ سائز کے ۲۳۸ صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان کا مختصر جائزہ پیش خدمت ہے۔

پہلا سوال اور اس کے جوابات

چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ از روئے علم ہیئت و لغت و شریعت ”ہلال“ ہے یا نہیں؟
اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام کے تین نظریات سامنے ہیں:

- (۱) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ ”ہلال“ نہیں ہے۔ یہ نظریہ اکتیس علمائے کرام کا ہے جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی شیر محمد رضوی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان۔ ۲۔ مولانا محمد حنیف خاں رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۳۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۴۔ مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، فضل رحمانیہ،

بگرام پور۔ ۵۔ مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، منو۔ ۶۔ مولانا زین العابدین شمس، مدرسہ امداد العلوم، مٹھنا، سدھارتھ نگر۔ ۷۔ مولانا عبد السلام رضوی، انوار العلوم، بگرام پور۔ ۸۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۹۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۰۔ مولانا صدرالوری قادری، جامعہ اشرفیہ مبارک پور۔ ۱۱۔ مفتی محمد نسیم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۲۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتاء، اوجھانج۔ ۱۳۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔ ۱۴۔ مفتی محمد شہاب الدین نوری، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۱۵۔ مولانا محمد رابع نورانی، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۱۶۔ مولانا محمد اختر کمال قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۷۔ مفتی اختر حسین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جہد اشاہی۔ ۱۸۔ مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۱۹۔ مولانا اختر حسین فیضی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۰۔ مولانا معین الدین مصباحی، دارالعلوم بہار شاہ، فیض آباد۔ ۲۱۔ مولانا خواجہ آصف رضا نوری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۲۔ مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۳۔ مولانا محمد قاسم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۴۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۲۵۔ مولانا محمد محسن رضا برکاتی، دارالعلوم انوار مصطفیٰ رضا، دھرول، گجرات۔ ۲۶۔ مولانا محمد محمود اختر مصباحی دارالعلوم انوار مصطفیٰ رضا، دھرول، گجرات۔ ۲۷۔ مولانا محمد کونین نوری مصباحی، دارالعلوم انوار مصطفیٰ رضا، دھرول۔ ۲۸۔ مولانا مقصود احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۹۔ مولانا محمد اشرف جیلانی دارالعلوم عزیزہ، نانپارہ، بہرائچ۔ ۳۰۔ مولانا جابر خان مصباحی، شعبہ تحقیق، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۳۱۔ مولانا نیاز احمد نعیمی، شعبہ تقابل ادیان، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۲) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ "ہلال" ہے۔ یہ نظریہ آٹھ علمائے کرام کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۳۔ مولانا شمس الہدی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۴۔ مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور۔ ۵۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جہد اشاہی۔ ۶۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۷۔ مولانا شبیر احمد، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۸۔ مولانا شبیر محمد برکاتی مصباحی، دارالعلوم وارشیہ، لکھنؤ۔

(۳) اگر چاند سے مراد نئے فلکیاتی چاند کا ظہور ہے جب تو اس کی وہ ہیئت ہلال نہیں ہے اور اگر بصری نئے چاند کا ظہور ہے تو وہ ہلال ہے۔ یہ نظریہ سات علمائے کرام کا ہے جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، منو۔ ۲۔ مولانا زابد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۳۔ مولانا نور نظامی مصباحی، مدرسہ فیض النبی، ہزاری باغ۔ ۴۔ مولانا غلام جیلانی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۵۔ مولانا محمد عمر فان عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۶۔ مولانا محمد رفیع الزماں مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۷۔ راقم السطور

ساجد علی مصباحی۔

✽ باقی چھ مقالہ نگاروں نے اس کا کوئی جواب رقم نہیں فرمایا، اور نہ ہی اس تعلق سے اپنی کوئی رائے پیش کی۔

اس طرح پہلے سوال کے جواب میں بنیادی طور پر دو موقف سامنے آئے:

(۱) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ ”ہلال“ نہیں ہے۔

(۲) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ ”ہلال“ ہے۔

اور دلچسپ بات یہ ہے کہ موقف میں اختلاف کے باوجود دونوں کے دلائل ایک ہیں جو درج ذیل ہیں:

ہلال علم ہیئت میں

ملک العلماء علامہ ظفر الدین بہاری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

”محاق“ کی حالت میں روشن حصہ آفتاب کی طرف ہوتا ہے اور تاریک حصہ ہم لوگوں کی جانب، اسی لیے معلوم نہیں

ہوتا۔ پھر اندازاً بارہ درجہ اجتماع سے الگ ہو جاتا ہے تو پھر تھوڑا سا حصہ روشن معلوم ہونے لگتا ہے جسے ”ہلال“ کہتے ہیں۔ (۱)

● تصریح شرح التشریح میں ص ۵۳ پر ہے:

”و اذا بعد عنها بعد ايسير اى قليلا من اثنتى عشرة درجة راينا منها اى من القمر أو من وجهه

المضى قليلا بقدر حادة ما بين دائرتى النور والروية لتقاطعهما بحادتين ومنفرجتين ومواجهة

نصفه المضى لمحاذاة الشمس لنا بقدر هذه الحادة وهو الهلال“

● حاشیہ تصریح میں ہے:

”وانما سمى فى هذه الحالة هلالا لجرى ان عادتهم برفع الصوت عند رويته“۔ (أيضاً)

● شرح زنج سلطانى للعلامه عبد العلى البرجندى قلمى ص ۳۱۴ پر ہے:

”ہلال بحسب لغت قمر را گویند در سہ شب اول ماہ، اما بعرف اہل نجوم قمر را در شب اول ہلال گویند و بس، اما تحقیق ماہیئت

ہلال چنان است کہ جرم قمر کثیف مظلم است لیکن صقیل است پس بجهت کثافت نور از شمس قبول می کند و بجهت صقالت آل نور

از منعکس می شود بر سطح ارض و آل را قمر گویند۔“

● شرح چغینی ص ۸۷ پر ہے:

”و اذا بعد (القمر) عن الشمس مقدار اقربا من اثني عشر جزءاً او اقل منه او اكثر

كذلك على اختلاف اوضاع المساكن فان المسكن اذا كان مدار القمر فيه اقرب الى الانتصاب

يكون روية الهلال فيه اسرع، بل الروية تختلف في مسكن واحد ايضا بسبب قرب القمر

وبعده واختلاف عروضه وكونه في اجزاء مختلفة من فلك البروج وغير ذلك... مال نصفه

(۱) توضیح الافلاک، ص: ۶۳

المضیء الینا میلا صالحا فنری طرفا منه وهو الهلال۔“

● عجائب المخلوقات للعلامة القزوينی ص ۳۰ پر ہے:

”ثم یقرب من الشمس فینقص الضیاء من الجانب الذی بدا بالضیاء علی الترتیب الاول حتی إذا صار فی مقابلة الشمس ینمحق نوره و یعود إلی الموضع الاول و ینزل کل لیلۃ منزلا من المنازل الثمانية والعشرين ثم یمتد لیلۃ فإن کان الشهر تسعة و عشرين استمر لیلۃ ثمانية وعشرين ، وإن کان ثلاثین استمر لیلۃ تسعة و عشرين و یقطع فی استتاره منزلا ثم یتجاوز الشمس فیرى هلالا و ذالک قوله تعالى والقمر قد رناہ منازل حتی عاد کالعرجون القدیم۔“

● کشف اصطلاحات الفنون والعلوم ج ۲ ص ۷۴۳ پر ہے:

و اهل الهيئة یریدون بالهلال ما یرى من المضیء منها و اول لیلۃ صرح بذالک العلی البرجندی فی تصانیفه۔“

● قواعد الفقه ص ۵۵۲ پر ہے:

”الهلال عند اهل الهيئة ما یرى من المضیء من القمر اول لیلۃ۔“

● تشریح الافلاک ص ۸۴ پر ہے:

”و اذا بعد عنها یسیرا راینما منه قلیلا وهو الهلال ، ای إذا بعد القمر عن الشمس بعدا قلیلا ای قریبا من اثنتی عشرة درجة راینما من وجهه المضیء قلیلا۔“

● المنجد میں ہے:

”الهلال عند اهل الهيئة ما یرى من القمر اول لیلۃ۔“

● التعریفات الفقہیہ میں ہے:

”الهلال عند اهل الهيئة ما یرى من المضیء من القمر اول لیلۃ۔“

ہلال لغت عرب میں :

● تاج العروس ج ۱۵، ص ۸۰۸ پر ہے:

الهلال بالكسر: غرة القمر وهی اول لیلۃ او یمسمى هلالا للیلتین من الشهر ، ثم لا یمسمى به إلی ان یعود فی الشهر الثانی ، او إلی ثلاث لیال ثم یمسمى قمرا ، او إلی سبع لیال و قریب منه قول من قال: یمسمى هلالا إلی ان یمیهر ضوءه سواد اللیل ، وهذا لا یمکن الا فی السابعة ، و قال ابو العباس: سمی الهلال هلالا لان الناس یرفعون اصواتهم بالاخبار عنه ، والجمع الأهلة ، ومنه قوله تعالى: یمسلونک عن الأهلة۔

● لسان العرب ج ۱۵، ص ۱۱۲ پر ہے:

الہلال: غرة القمر حين يُهله الناس في غرة الشهر، وقيل: يسمى هلالاً لليلتين من الشهر ثم لا يسمى به إلى أن يعور في الشهر الثاني، وقيل: يسمى به ثلاث ليال، ثم يسمى قمراً، وقيل: يسمّاه حتى يحجّر، وقيل: يسمى هلالاً إلى أن يبهر ضوءه سواد الليل وهذا لا يكون إلا في الليلة السابعة، قال أبو اسحق: والذي عندي وما عليه الا كثر أن يسمى هلالاً لليلتين فإنه في الثالثة تبين ضوءه والجمع أهلة، قال الأصمعي: هو هلال حتى يحجّر ويستدير كالخيط الرقيق... قال أبو العباس: ويسمى الهلال هلالاً لليلتين الناس يرفعون أصواتهم بالإخبار عنه، وفي حديث عمر رضي الله عنه: أن ناساً قالوا له: إنا بين الجبال لا نُهلّ هلالاً إذا أهله الناس أي لا نبصره إذا بصره الناس لأجل الجبال.

● غياث اللغات اور صراح میں ہے:

ہلال: نہ کسراول: ماہ نو تاسہ شب۔

● معجم الوسيط میں ہے:

الہلال: غرة القمر الى سبع ليال من الشهر، والقمر في أواخر الشهر من ليلة السادس والعشرين منه إلى آخر.

● المنجد میں ہے:

الہلال: غرة القمر، ويسمى هلالاً لليلتين من أول الشهر أو إلى ثلاث أو إلى سبع.

● متن اللغات میں ہے:

الہلال: غرة لقمر أول ليلة منه حين يستهله الناس.

ہلال شرعی نقطہ نظر سے

شرعی اعتبار سے پہلی تاریخ کے چاند کو ”ہلال“ کہا جاتا ہے۔

● تفسیر کبیر ج ۲، ص ۲۸۱ پر ہے:

الأهلة جمع الهلال وهو أول حال القمر حين يراه الناس.

● تفسیر روح البیان ج ۱، ص ۳۰۳ پر ہے:

الہلال أول ما يظهر لك من نورا لقمر إلى ثلث ليال، وسمي هلالاً لأن الناس يرفعون أصواتهم بالذکر عند رؤيته.

● اشعة اللمعات ج ۲، ص ۷۷ پر ہے:

ہلال: نام غرہ قمر است، وبعضے گفته اند: تا دو شب، وبعضے گفته اند: تا سہ شب، و ہفت شب نیز گفته اند۔
ان کتابوں کے علاوہ مقالہ نگار حضرات نے تفسیر قرطبی ص ۲۴۰، تفسیر لباب التاویل، مفردات امام راغب ص ۵۴۴، تفسیر احکام القرآن ص ۲۹۹، تفسیر روح المعانی، احکام القرآن للخصاص الرازی ج ۱، ص ۲۰۵، تفسیر المرائی ج ۲، ص ۸۳، نسیم الریاض ص ۳۴۱، شرح الزرقانی علی الموطا ج ۲، ص ۲۰۵، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر ص ۶۳۹، وغیرہا کتب کی عبارتوں سے بھی استدلال فرمایا ہے۔

جو حضرات اس ہیئت کو ہلال نہیں مانتے ہیں وہ مذکورہ شواہد سے یوں استدلال کرتے ہیں:

- مندرجہ بالا عبارتیں شاہد ہیں کہ ہلال وہی نیا چاند ہے جسے دیکھ کر دیکھنے والا با آواز بلند پکار سکے: الہلال واللہ۔
- ان تفصیلات سے یہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے کہ چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ ناقابلِ رویت ہے کیونکہ بوقت ولادت نیرین کے درمیان دس درجے کی دوری نہیں ہوتی جو رویت کی حد میں آنے کے لیے ضروری ہے اور ہلال کا اطلاق امکان رویت کے بعد ہی ہوتا ہے۔
- چاند کی پیدائش کے وقت سے وہ وقت مراد ہے جب کہ سورج کی روشنی چاند کے بال سے زیادہ باریک حصہ پر پڑتی ہے، اس وقت انسانی آنکھیں اسے دیکھنے سے قاصر ہوتی ہیں۔

اور جو حضرات اس ہیئت کو ہلال مانتے ہیں وہ ان عبارات سے بائیں طور استدلال کرتے ہیں:

- چاند کی پیدائش کا وقت مہینہ کی پہلی رات ہے اسی وجہ سے ہلال کو پہلی رات کا چاند کہا جاتا ہے۔
- چاند کی پیدائش (ظہور) اتر غریبی پر ہو تو عند الشرح وہ وجوداً و اصلاً ہلال ہے۔
- خیال رہے کہ چاند کی پیدائش کا وقت وہ وقت ہوتا ہے جس میں رصد گاہوں کے جدید سائنسی آلات اور کبھی کبھی ننگی آنکھ سے بھی دیکھ لیا جاتا ہے۔

ان دونوں طرز استدلال سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اصل اختلاف ولادتِ قمر کے وقت کی تعیین میں ہے یعنی چاند پید اکب ہوتا ہے۔ اسی لیے بعض مقالہ نگار محققین نے ولادتِ قمر کی دو قسمیں بیان فرمائیں (۱) فلکیاتی نئے چاند کا ظہور (۲) بصری نئے چاند کا ظہور۔ جیسا کہ تیسرے نظریہ (۳) کے تحت درج ہے۔
اس لیے یہ امر تنقیح طلب ہے کہ چاند کی پیدائش سے کیا مراد ہے۔

دوسرا سوال اور اس کے جوابات

ٹی وی اسکرین پر اس کی تصویر کا مشاہدہ کیا شرعاً رویتِ ہلال ہے، یا اس کے حکم میں ہے؟
اس سوال کے جواب میں تمام مقالہ نگار محققین اس امر پر متفق ہیں کہ ٹی وی اسکرین پر ہلال کی تصویر کا مشاہدہ شرعاً رویتِ ہلال نہیں ہے اور نہ ہی اس کے حکم میں ہے۔

ان کے دلائل کا خلاصہ درج ذیل ہے:

● شرع میں اعتبار عین ہلال کی رویت کا ہے، چنانچہ حدیث شریف میں ہے:

صو مو الرویتہ و افطر و الرویتہ.

اور سیٹ لائٹ کے ذریعہ ٹی وی اسکرین پر نظر آنے والا چاند عین ہلال نہیں ہوگا، بلکہ وہ ہلال کی تصویر ہوگی جو ہلال کے مبائن و مغائر ہوگی۔ شرح السلم للملاحسن میں ہے:

”و أما الأجزاء للمثال للشئ فليس أجزاء للشئ بل للأمر المبائن له.“ (ص: ۴)

● عکس و تصویر دیکھنے کا حکم وہ نہیں ہوتا ہے جو اصل و عین دیکھنے کا ہوتا ہے۔ چنانچہ در مختار میں ہے:

”لا تحرم المنظور إلى فرجها الداخل إذا رآه من مرآة أو ماء لأن المرئي مثاله بالانعكاس

لا هو.“ (ج: ۲، ص: ۲۷۰)

● ردالمحتار میں ہے:

”يشير إلى مافی الفتح من الفرق بين الروية من الزجاج و المرآة و بين الروية في الماء و من

الماء حيث قال: كأن العلة و الله سبحانه أعلم أن المرئي في المرآة مثاله لا هو.“ (ج: ۲، ص: ۲۸۰)

● فتح القدير میں ہے:

”النظر من وراء الزجاج إلى الفرج محرم بخلاف النظر في المرآة كان العلة و الله سبحانه

أعلم أن المرئي في المرآة مثاله لا هو.“ (ج: ۳، ص: ۱۳۱)

● فتاویٰ ہندیہ میں بحوالہ فتاویٰ خانیہ ہے:

”و لو نظر في مرآة و رأى فيها فرج امرأة فنظر عن شهوة لا تحرم عليه أمها و ابنتها لأنه لم ير

فرجها و إنما رأى عكس فرجها و لو كانت المرأة على شط حوض أو على قنطرة فنظر الرجل

في الماء فرأى فرجها فنظر عن شهوة لا تثبت الحرمة.“ (ج: ۱، ص: ۲۷۳)

عین شی اور اس کی تصویر کے حکم میں فرق کی چند مثالیں یہ بھی ہیں:

● نمازی کے آگے پیچھے، دائیں بائیں اگر کوئی جاندار خواہ انسان ہی ہو تو اس کی نماز میں کوئی کراہت نہیں، لیکن اگر چہ

جاندار کی تصویر نمازی کے دائیں بائیں، آگے پیچھے ہو تو اس کی نماز مکروہ تحریمی ہے۔ بہار شریعت حصہ سوم، ص: ۱۳ پر ہے:

”مصلیٰ کے آگے یا دائیں بائیں تصویر کا ہونا مکروہ تحریمی ہے اور پس پشت ہونا بھی مکروہ ہے۔

● حج کے مہینوں میں اگر کسی کی نگاہ کعبہ شریف پر پڑ گئی تو اس پر حج فرض ہو گیا، لیکن ایام حج میں اگر کوئی کعبہ

شریف کی تصویر دیکھ لے تو اس پر صرف اس کے دیکھنے کی وجہ سے حج فرض نہیں ہوگا۔

● تلوار یا کسی اور دھار دار اوزار سے کسی کا سر کاٹ کر تن سے جدا کرنے والا شخص اس کا قاتل ہے اور اس کے لیے

قاتلوں کے احکام ہیں، لیکن کسی کی تصویر یا مجسمے پر تلوار یا اور کوئی دھار دار آلہ چلا کر سر کو اس کے تن سے جدا کرنے والا اس کا قاتل نہیں قرار پاتا، اور نہ ہی اس کے لیے قاتل کے احکام ہیں۔“

● تحفة المحتاج بشرح المنہاج میں ہے:

يحب صوم رمضان باكمال شعبان ثلثين يوماً وأروية الهلال بعد الغروب لا بواسطة نحو امرأة كما هو ظاهر ليلة ثلاثين منه.

اس کے تحت حاشیہ علامہ عبدالحمید شروانی میں ہے:

قوله نحو امرأة: أى كالماء والبلور الذى يقرب البعيد ويكبر الصغير فى النظر.

(ج: ۲، ص: ۳۷۲)

● از روئے شرع ثبوتِ رویتِ ہلال کے سات طریقے ہیں:

(۱) شہادۃ علی الرویۃ (۲) شہادۃ علی الشہادۃ (۳) شہادۃ علی القضاء (۴) کتاب القاضی الی القاضی (۵) استفاضہ (۶)

اکمال عدت (۷) حوالی شہر کے دیہات والوں کے لیے توپیں سننا۔

ان کے علاوہ جتنے طریقے لوگوں نے ایجاد کیے ہیں سب باطل و ناقابل قبول ہیں۔ اور سٹیلائٹ کے ذریعہ ٹی وی

اسکرین پر تصویر ہلال کا مشاہدہ مذکورہ شرعی سات طریقوں کے علاوہ ہے اس لیے یہ بھی ناقابل قبول ہے۔

● عموماً یہ مصنوعی سیارے کرہ ہوا سے اوپر رکھے جاتے ہیں، کیوں کہ ہوا کی رگڑ سے ان کے کمزور اور بے کار

ہونے کا خطرہ رہتا ہے اور ہوا سے قرب کے باعث ان کی رفتار میں بھی خلل واقع ہوتا ہے، اس لیے ان کی تصویر

کشی اور تصویر رسانی کا عمل بھی متاثر ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ اگر ان سیاروں کو فضا کے اندر بھیجنے میں ذرا بھی

چوک ہو جائے تو اس کا مدار بدل جائے گا اور وہ کسی اور مدار میں بھی پہنچ سکتا ہے جہاں ہمارے چاند کے علاوہ بھی

دوسرے چاند موجود ہیں، اس لیے سٹیلائٹ کے ذریعہ ٹی وی اسکرین پر چاند دیکھنے سے اس کا یقین نہیں ہو سکتا کہ

یہ چاند اسی ماہ کا ہلالِ نو ہے۔

● سٹیلائٹ کا کنٹرول ایک آدمی کے ہاتھ میں ہوتا ہے تو اس کا عمل اس کا عمل ہوگا اور اس کی شہادت اس کی شہادت

ہوگی، تو حکم اس کنٹرول کرنے والے شخص کی طرف لوٹ جائے گا، اور وہ عموماً فاسق و فاجر یا کافر ہوتا ہے اور بابِ رویتِ ہلال

میں ایسے شخص کا قول غیر معتبر ہے۔

یہ ہے باون مقالوں کا ایک مختصر جائزہ، اب درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں۔

تنقیح طلب امور

(۱) چاند کی پیدائش سے کیا مراد ہے؟

(۲) ہلال شرعی کیا ہے؟

(۳) ٹی وی اسکرین پر چاند دیکھنے سے شرعاً رویتِ ہلال کا ثبوت ہوگا یا نہیں؟

فیصلے

مصنوعی سیارہ (سٹیلائٹ) سے رویتِ ہلال کا حکم

ولادتِ قمر کی توضیح: محاق کے وقت چاند کا وہ رخ جو سورج کے مقابل ہے روشن ہوتا ہے اور وہ رخ جو زمین کی جانب ہے بالکل تاریک ہوتا ہے، اس حالت کے زوال پر جس آن سورج کی روشنی ہماری جانب واقع تاریک رخ کے ایک خفیف حصے پر پڑتی ہے وہی ولادتِ قمر کی حالت ہے اور اس حالت میں وہ انسانی نگاہوں کے لیے تیز دور بینوں کے ذریعہ بھی قابل رویت نہیں ہوتا، پھر بھی بتایا گیا ہے کہ اس وقت طولاً نور کی ایک ایسی لکیر بن جاتی ہے جو تقریباً اوسطاً چھ سو چوتھائی میٹر قطر پر مشتمل ہوتی ہے۔

اب دوسرا سوال یہ ہوا کہ اس خفیف نوری لکیر کی تصویر سٹیلائٹ کے ذریعہ لی جاسکتی ہے یا نہیں؟ مندوبین کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کی تصویر لینی ممکن ہے۔

ہلال عند الشرح کیا ہے؟ چاند کی جس حالت کی رویت پر شریعت میں احکام کا مدار ہے وہ چاند کی وہ ابتدائی حالت ہے جو نگاہوں کے لیے قابل رویت ہو۔ اسی کو ”ہلال“ کہا جاتا ہے۔

چاند کی جو تصویر سٹیلائٹ کے ذریعہ لی وی اسکرین پر نظر آئے اس سے نئے مہینے کا ثبوت ہو گا یا نہیں؟ جواب نفی میں ہے۔ دلیل میں کئی باتیں پیش کی گئیں۔

① شریعت میں احکام کا مدار رویت کے ثبوت پر رکھا گیا ہے۔ شہادت، شہادۃ علی الشہادۃ، کتاب القاضی الی القاضی وغیرہ سب کا منتہی عین رویتِ ہلال ہے اور صورتِ مسئلہ میں عینِ ہلال کی رویت نہیں بلکہ تصویرِ ہلال کی رویت ہوگی اس لیے وہ معتبر نہیں۔

② ٹی وی اسکرین پر نظر آنے والی تصویرِ ہلال میں احتمال ہے کہ پہلے کی ہو اور اس وقت دکھائی گئی ہو۔

③ سٹیلائٹ براہ راست تمام ٹیلی ویژنوں پر تصویر نہیں بھیجتا، بلکہ اس کا ایک مرکز ہوتا ہے جہاں سے وہ چھوڑا جاتا ہے وہیں وہ ساری معلومات اور تصاویر بھیجتا ہے۔ اب اس مرکز کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے یہاں روک لے اور آگے نشر نہ

کرے جیسا کہ جنگ کے زمانے میں ممالک ایسا کرتے ہیں۔ اگر مرکز وہ تصویر آگے بھیجے تو ہر ملک میں ایک ٹی وی مرکز ہوتا ہے جو چاہے تو دوسری جگہ کی تصویر اپنے یہاں آنے سے روک دے اور اپنے یہاں تصویر لے لی تو بھی اسے اختیار ہوتا ہے کہ اپنے ملک کے ٹیلی ویژنوں پر دے یا روک رکھے۔ اگر تصویر اپنے ملک میں نشر کر دی تو اس ملک کے تمام ٹیلی ویژنوں پر اسے دیکھا جاسکے گا۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا نہیں کہ سٹیلائٹ کی تصویر قدرتی طور پر خود بخود دنیا بھر کے تمام ٹیلی ویژنوں پر پہنچ جائے بلکہ بہت سے وسائل اور کئی انسانوں کی رضا اور ان کی حرکت و عمل کے بعد ہی وہ ٹی وی پر نظر آسکے گی۔ ان وسائل میں اکثر ایسے ہی افراد ملیں گے جو خود چاند دیکھ کر شہادت دیں تو معتبر نہ ہو تو ان کے عمل دخل ہونے کے بعد جو تصویر ہم نے دیکھی وہ یقیناً ناقابل اعتبار ہے۔

② ایسے سیارے عموماً کرہ ہوا سے اوپر رکھے جاتے ہیں تاکہ ہوا کی رگڑ سے وہ کمزور اور بے کار نہ ہو جائیں۔ ہوا کا دائرہ بارہ سو کلومیٹر تک بتایا گیا ہے۔ اس کے باوجود سائنس دانوں کا یہ اعتراف ہے کہ ہوا سے قرب کے باعث بھی مصنوعی سیارے متاثر ہوتے ہیں اور ان کی رفتار میں خلل آجاتا ہے یا رفتار کمزور ہو جاتی ہے اور کبھی ٹوٹ کر گر بھی جاتے ہیں۔ ہوا وغیرہ سے متاثر ہونے اور عمل میں خلل آنے کے باعث سیاروں کی تصویر کشی اور تصویر رسانی بھی متاثر ہو سکتی ہے اس لیے اس کے عمل کا برقرار اور صحیح رہنا بھی مشکوک ہے۔ یقیناً کسی ایسی چیز پر احکام شرع کا مدار نہیں ہو سکتا۔

⑤ سائنس داں یہ بھی بتاتے ہیں کہ سیارے کو فضا کے اندر بھیجنے میں ذرا بھی چوک ہو جائے تو اس کا مدار بدل جائے گا۔ ہو سکتا ہے کہ جس مدار میں سیارہ بھیجا گیا اس کے علاوہ کسی اور مدار میں پہنچ جائے۔ فضا میں ہمارے چاند کے علاوہ دوسرے چاند بھی موجود ہیں ممکن ہے کہ وہ اس چاند کے علاوہ کسی اور چاند کی تصویر بھیجنا شروع کر دے۔ ایسی حالت میں اس کے ذریعہ موصول ہونے والی تصویر پر قطعاً یہ اعتماد نہ ہو سکے گا کہ یہ اسی چاند کی تصویر ہے جس کی رویت پر مدار احکام ہے۔

⑥ بحث و تحقیق سے معلوم ہوا کہ ولادت قمر کے وقت جو خفیف سی نوری لکیر بنتی ہے اور جو تیز دور بینوں کے ذریعہ بھی انسانی آنکھوں کے لیے قابل رویت نہیں ہوتی، مصنوعی سیارے کے ذریعہ اس کی تصویر کشی ہو سکتی ہے۔ حالانکہ شریعت میں بنائے احکام اس ہلال کے ثبوت پھر اس کی رویت پر رکھا گیا ہے جو انسانی نگاہوں کے لیے قابل رویت ہو۔ اس سے قبل والی حالت قمر پر بنائے احکام نہیں، مصنوعی سیارہ ولادت قمر کی تصویر رسانی کرے اور اس پر صوم و افطار کی بنا رکھی جائے تو یہ حدیث و فقہ سب کے خلاف ہو گا۔ اس لیے ولادت قمر کے وقت کی لکیر دکھانے اور اس پر بنائے احکام رکھنے کی اجازت کسی حال میں نہیں ہو سکتی، تمام مندوبین کا اس پر اتفاق ہے۔

☆☆☆

قُضاة اور ان کے حدودِ ولایت

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

قضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

جہاں سلطنتِ اسلام نہیں وہاں یہ امامتِ عامہ اس شہر کے علمائے دین کو ہے۔ جہاں یہ بھی نہ ہو وہاں بہ مجبوری عام مسلمان جسے مقرر کر لیں..... ان شہروں میں کہ سلطان اسلام موجود نہیں اور تمام ملک کا ایک عالم پر اتفاق دشوار ہے، علمِ علمائے بلد کہ اُس شہر کے سنی عالموں میں سب سے زیادہ فقیہ ہو، نماز کے مثل مسلمانوں کے کاموں میں ان کا امام عام ہے اور بحکم قرآن اُن پر اس کی طرف رجوع اور اس کے ارشاد پر عمل فرض ہے جمعہ و عیدین و کسوف کی امامت وہ خود کرے یا جسے مناسب جانے مقرر کرے، اُس کے خلاف پر عوام بطور خود اگر کسی کو امام بنالیں گے صحیح نہ ہو گا کہ عوام کا تقرر بہ مجبوری اُس حالت میں روا رکھا گیا ہے، جب امام عام موجود نہ ہو اُس کے ہوتے ہوئے ان کی قرار داد کوئی چیز نہیں۔ امام عتباتی پھر حدیقہ ندیہ شرح طریقہ محمدیہ مصر جلد اول، ص: ۲۴۰ میں ہے:

إذا خلا الزمان من سلطان ذي كفاية فالأمر موكلة الى العلماء ويلزم الأمة الرجوع إليهم و يصيرون ولاية فاذا عسر جمعهم على واحد استقل كل قطر باتباع علمائه فان كثروا فالمتبع أعلمهم فان استووا أقرع بينهم^(۱)

اللہ عزوجل فرماتا ہے:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ.

(۱) حدیقہ ندیہ شرح طریقہ محمدیہ، ج: ۱، ص: ۲۴۰، مطبوعہ مصر

ائمہ دین فرماتے ہیں صحیح یہ ہے کہ آیہ کریمہ میں ”اولی الامر“ سے مراد علمائے دین ہیں۔
”نص علیہ العلامة الزرقانی فی شرح المواہب وغیرہ فی غیرہ۔“
فتاویٰ قاضی خاں وردالمحتار میں ہے:

”خطب بلا اذن الإمام والإمام حاضر لم یجز إلا أن یکون الإمام أمره بذلك.“^(۱)

ٹھیک یہی صراحت ص: ۷۱۸، ۷۱۹، ج: ۳ باب الجمعہ میں بھی ہے۔

ان عبارات کی روشنی میں درج ذیل امور وضاحت طلب ہیں:

①۔ یہاں فقیہ و عالم سے کیا مراد ہے اور علمائے بلد کا مصداق کون ہو سکتا ہے؟ ایضاً مزید کے لیے کچھ

مثالیں بھی پیش فرمائیں۔

②۔ علمائے بلد کا دائرہ قضا و عمل کیا ہے، اور کیا مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد کے اتفاق سے اس کا دائرہ

ولایت و عمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا ریاست کو عام ہو سکتا ہے؟

③۔ وہ کون سے دینی امور ہیں جن میں اسے قضا یا تفویض قضا کا اختیار شرعاً حاصل ہے؟

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۰۵، ۲۰۶، ج: ۳، باب الإمامة، رضا اکیڈمی

خلاصہ مقالات بعنوان قضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوری قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم
حامداً و مصلیاً

وہ ممالک جہاں سلطنتِ اسلام نہیں ہے وہاں امامتِ عامہ کس کو حاصل ہوگی؟ اس کی شرائط کیا ہیں؟ قاضی شرع کا انتخاب کس طرح عمل میں آئے گا، اس کی حدودِ قضا کی تعیین کس طرح ہوگی؟ ان تمام گوشوں پر غور و خوض اور شرعی حل تلاش کرنے کے لیے تین سوالات قائم کیے گئے۔

① فقیہ و عالم سے کیا مراد ہے اور اعلم علمائے بلد کا مصداق کون ہو سکتا ہے؟ ایضاً مزید کے لیے کچھ مثالیں بھی پیش فرمائیں۔

② اعلم علمائے بلد کا دائرہ قضا و عمل کیا ہے، اور کیا مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد کے اتفاق سے اس کا دائرہ ولایت و عمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا ریاست کو عام ہو سکتا ہے؟

③ وہ کون سے دینی امور ہیں، جن میں اسے قضا یا تفویض قضا کا اختیار شرعاً حاصل ہے؟

ان سوالات کے جوابات میں تادم تلخیص اکیاون مقالے موصول ہوئے، جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ۲۳۴ ہے۔

ان میں پہلے سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ ایجاز و اطناب اور طریقہ تعبیر کے فرق کے ساتھ سب اس امر پر متفق ہیں کہ فقیہ سے مراد وہ سنی صحیح العقیدہ عالم دین ہے جو کثیر فروع فقہیہ کا حافظ ہو، اور پیش آمدہ مسائل کے احکام صحیحہ، رجیحہ مفتی بہا مذہب کی کتب معتمدہ سے نکال سکے۔ اور اعلم علمائے بلد وہ سنی صحیح العقیدہ فقیہ ہے جو اپنے علاقے کے فقہاء میں سب سے زیادہ احکام شرعیہ فرعیہ مفتی بہا کا عالم اور مرجع فتویٰ ہو۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ مدظلہ العالی نے فقیہ کی متعدد تعریفیں ذکر

فرمائیں۔

﴿۱﴾ ”العالم بالأحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية.“ (کتبِ اصول)

یہ تعریف مجتہد کی ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے۔

﴿۲﴾ من يحفظ الفروع سواء كانت بدلائلها أولا. (۱)

﴿۳﴾ جو ضرورت کے مسائل کتابوں سے نکال سکے۔ (بہارِ شریعت)

اخیر کی دونوں تعریفوں کو تعبیری فرق کے اعتراف کے ساتھ مقصود کے اعتبار سے دونوں کو ایک قرار دیتے ہیں، پھر

فرماتے ہیں:

”اس تعریف میں ”فروع“ یا ”مسائل“ سے مراد احکام صحیحہ، رجیحہ، مفتی بہا ہیں اور کتابوں سے مراد مذہب کی

کتبِ معتمدہ ظواہر، متون، شروح و فتاویٰ مشائخ ہیں۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے فقیہ کے لیے سنی صحیح العقیدہ کی قید بھی ذکر فرمائی کہ بد مذہب کبھی فقیہ نہیں ہو سکتا۔

فقیہ کی درج بالا تعریفات پر روشنی ڈالنے کے لیے اور ان کے ضروری گوشوں کو اجاگر کرنے کے لیے مقدمہ در مختار اور مسلم الثبوت و فتاویٰ الحرموت سے متعدد عبارتیں نقل کی گئی ہیں۔

سوال نمبر (۲) دو جزوں پر مشتمل تھا۔

پہلا جزو۔ علمِ علمائے بلد کا دائرہ قضا و عمل کیا ہے؟

دوسرا جزو۔ کیا مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد کے اتفاق سے اس کا دائرہ ولایت و عمل اپنے قطر سے تجاوز کر

کے مختلف اضلاع یا ریاست کو عام ہو سکتا ہے۔

سوال کے پہلے جزو کے جواب میں پانچ نظریات ملے:

پہلا نظریہ۔ یہ ہے کہ علمِ علمائے بلد کا دائرہ قضا و عمل اس کا اپنا ضلع ہے، اس نظریہ کے حاملین اکثریت پر مشتمل ہیں۔

دوسرا نظریہ۔ یہ ہے کہ علمِ علمائے بلد کا دائرہ قضا و عمل اس کا اپنا شہر اور اس کے قرب و جوار کا علاقہ ہے۔ یہ

راے ہے حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب قبلہ اور حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی کی۔

تیسرا نظریہ۔ یہ ہے کہ علمِ علمائے بلد جس شہر میں جلوہ فرما ہے وہی اس کا دائرہ قضا و عمل ہے۔ یہ راے ہے

حضرت مولانا اختر حسین عیسیٰ کی۔ اور مولانا محمد سلیمان مصباحی اپنے الفاظ میں اس نظریہ کے تعلق سے یوں اظہارِ خیال

کرتے ہیں، ملک کا ہر شہر بر بنائے عادت دائرہ قضا و عمل ہے۔

چوتھا نظریہ۔ یہ ہے کہ علمِ علمائے بلد کا دائرہ عمل وہ خطہ یا علاقہ ہے جہاں کا وہ قاضی بنایا گیا ہے۔ یہ نظریہ ہے

حضرت مولانا قاضی فضل احمد مصباحی کا۔ اور اسی سے ملتا جلتا مولانا شبیر احمد استاذ سراج العلوم، برگدہی، مہراج گنج کا نظریہ

(۱) رد المحتار، ج: ۱۰، ص: ۳۹۴، باب الوصیۃ للأقارب وغیرہم، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

بھی ہے۔ چناں چہ لکھتے ہیں:

”اعلم علمائے بلد کا دائرہ قضا وہی جہاں کے لیے اس کی قضا متفق علیہ ہے۔“

حضرت مولانا مفتی محمد معراج القادری بھی تقریباً یہی نقطہ نظر رکھتے ہیں، فرماتے ہیں:

”اعلم علمائے ملک یا علم علمائے بلد کا دائرہ قضا و عمل وہی ہے جو قاضی القضاۃ یا امصار و بلاد میں نائبین قضاۃ کا ہے۔ اگر

علما کے اتفاق و آراء سے کسی علم علمائے ملک پر اتفاق ہو سکتا ہے تو اس کا دائرہ قضا و عمل پورا ملک ہے۔ جس طرح قاضی القضاۃ

کا تقرر پورے ملک کے لیے شرعاً جائز و درست ہے۔“

حضرت مولانا عبدالحق رضوی صاحب فرماتے ہیں:

”جو سلطان نہ ہونے کی صورت میں پورے صوبے یا ملک میں سب سے زیادہ احکام شرعیہ کا جاننے والا ہوگا وہ خود

قاضی القضاۃ ہوگا، البتہ وہ اگر یہ منصب قبول کرنا نہیں چاہتا تو ارباب حل و عقد جسے قاضی القضاۃ بنادیں وہ قاضی القضاۃ ہوگا

اور اس کا حکم پورے صوبے یا پورے ملک میں نافذ ہوگا اور اس کے ماتحت جو قضاۃ جس شہر یا جس ضلع یا کمشنری کے لیے

منتخب کیے جائیں گے صرف اسی علاقہ میں ان کا حکم نافذ ہو سکے گا۔“

حضرت مفتی محمد نسیم صاحب نے بھی بڑے ہی اختصار مگر جامعیت کے ساتھ فتاویٰ ہندیہ کی عبارت ”اذا قلند

السلطان رجلا قضاء يوم يجوز و يتأقت و اذا قيده بالمكان يجوز و يتقيد بذلك المكان“^(۱) سے استناد

استناد کرتے ہوئے یہی بات کہی ہے۔

پانچواں نظریہ۔ یہ ہے کہ علم علمائے بلد کا دائرہ قضا و عمل وہی علاقہ ہوگا جس علاقے کے لوگ عام حالات میں بہ

آسانی اپنے مسائل شرعیہ میں رجوع کر سکیں۔ یہ علاقہ کم از کم ہر چہار جانب ۴۶، ۴۶ کلومیٹر ہوگا۔ یہ نظریہ مولانا مفتی بدر

عالم صاحب کا ہے۔

سوال نمبر (۲) کے جزو دوم کے جواب میں دو رائیں سامنے آئیں۔ اکثر مقالہ نگار حضرات کی رائے یہ ہے کہ

مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد کے اتفاق سے اس کا دائرہ ولایت و عمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا

ریاست کو عام ہو سکتا ہے۔

اس کے برخلاف دوسری رائے یہ ہے کہ مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد کے اتفاق سے علم علمائے بلد کا دائرہ

ولایت و عمل ان اضلاع یا ریاست کو عام نہیں ہو سکتا۔

یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

(۱) حضرت مولانا مفتی عنایت احمد نعیمی (۲) حضرت مولانا مفتی شہاب الدین احمد نوری

ان میں حضرت مفتی عنایت احمد نعیمی یہ کہتے ہیں کہ مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد سے مراد اگر وہاں کے علم علمائے

(۱) عالم گیری، ج: ۳، ص: ۳۱۵، کتاب آداب القاضی، الباب الخامس فی التقليد والعزل

بلد ہیں تو جب ان کی حدود ولایت محدود ہیں تو وہ اپنے باہمی فیصلہ سے دوسرے کا دائرہ عمل و قضایوں کو عام کر سکتے ہیں۔ جن علمائے کرام کا موقف یہ ہے کہ مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد کے اتفاق سے علمائے بلد کا دائرہ ولایت و عمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا ریاست، یا پورے ملک کو عام ہو سکتا ہے، ان میں بعض مقالہ نگار حضرات نے ایک دوسری بحث اٹھاتے ہوئے یہ بھی تحریر کیا کہ پورے ملک کا ایک حاکم شرعی یا قاضی القضاۃ ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ کسی حاکم و قاضی کا حکم اور اعلان کسی دوسرے طریق موجب کو اختیار کیے بغیر پورے ملک پر نافذ ہو جائے گا، بلکہ یہ ضروری ہے کہ دوسرے شہر کے قضاۃ نابین کے پاس قاضی القضاۃ کا حکم بطریق شرعی پہنچے، اسی موقف کے ساتھ درج ذیل حضرات نے یہ بحث اٹھائی ہے۔

(۱) حضرت مولانا آل مصطفیٰ مصباحی (۲) حضرت مولانا ناظم علی مصباحی (۳) حضرت مولانا خواجہ آصف رضا مصباحی (۴) حضرت مولانا مفتی محمد معراج قادری۔ انھوں نے بعض اہل علم کے حوالے سے اسے نقل کیا، پھر اخیر میں محل نظر قرار دیا۔

ان حضرات کی دلیل فتاویٰ ہندیہ کا درج ذیل جزئیہ ہے:

ذكر في كتاب الاقضية ان كتب الخليفة الى قضاة اذا كان الكتاب في الحكم بشهادة شاهدين شهدا عنده بمنزلة كتاب القاضي الى القاضي لا يقبل إلا بالشرائط التي ذكرناها و أما كتابه أنه ولي فلانا او عزل فلانا فيقبل عنه بدون تلك الشرائط يعمل به المكتوب إليه إذا وقع في قلبه أنه حق و يمضى عليه. (۱)

اس کے علاوہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز کا فتویٰ بھی بطور دلیل ذکر کیا جسے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے بلند شہر سے آئے ہوئے ایک استفتا کے جواب میں تحریر فرمایا تھا۔ سوال و جواب اس طرح ہے:

سوال:- حضرت مولانا السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ معروض خدمت شریف یہ ہے کہ جناب والا کا ایک مختصر سا پرچہ جس پر جناب کی مہر لگی ہوئی ہے اور ایک سطر میں یہ عبارت مرقوم ہے میرے سامنے شہادتیں گزریں کل جمعہ کو عید ہے، خاک سار کو موصول ہوا۔ اس کے متعلق دریافت طلب ہے کہ جس جگہ یہ پرچہ پہنچے تو وہاں کے لوگوں کو جمعہ کو عید کرنا لازم تھی یا نہیں اور روزے توڑ دینا ضروری تھے یا نہیں اور اس کی عام تشہیر اور دیگر بلاد میں اشاعت سے کیا مفاد تھا؟ بینوا تو جروا۔

الجواب :- وہ پرچے دیگر بلاد میں نہ بھیجے گئے، تقسیم کرنے والوں نے اسٹیشن پر بھی دیے، ان میں سے کوئی لے گیا ہوگا، بعض لوگوں نے پہلی بھیت کے واسطے چاہا اور ان کو جواب دے دیا گیا کہ جب تک دو شاہد عادل لے کر نہ جائیں

(۱) عالمگیری، ج: ۳، ص: ۳۹۶، کتاب آداب القاضی، الباب الثالث والعشرون

پرچہ کافی نہ ہوگا، اور بلادِ بعیدہ کو کیوں کر بھیجے جاتے؟ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس فتویٰ سے یہ حضرات اس طور سے استدلال کرتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ پورے ملک کے قاضی تھے، مگر اس کے باوجود بغیر طریق موجب کے پورے ملک کے لیے اپنا اعلان، کافی نہ قرار دیا بلکہ گواہانِ عادل کی شرط لگائی۔ مولانا ناظم علی صاحب نے اس موقع سے اپنے طور پر چند شبہات ذکر کر کے ان کی بیچ کنی کا بھی دعویٰ کیا ہے۔

سوال نمبر (۲) کے جواب میں حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ رضوی نے بھی اس بات سے اتفاق ظاہر کیا کہ مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد کے اتفاقِ رائے سے اعلیٰ علمائے بلد کا دائرہ ولایت پوری ریاست بلکہ پورے ملک کو عام ہو سکتا ہے، مگر فسادِ زمانہ کی وجہ سے یہ فرماتے ہیں کہ ایک فرد کو قاضی بنانے کے بجائے علما کے ایک بورڈ کو قاضی مقرر کریں اور ایک بورڈ میں کم از کم تین منتخب علما شامل ہوں۔ ایک بورڈ صوبائی سطح کا ہو اور کچھ بورڈ کمشنری سطح کے ہوں، جن علاقوں میں مدارس اہل سنت پائے جاتے ہیں، اُن علاقوں میں ایسے مدرسہ میں مجلس قضا قائم کریں جہاں لوگ بہ آسانی پہنچ سکیں۔ اور فقہ سے شغف رکھنے والے باصلاحیت اور باعمل تین علما کا بورڈ قائم کریں، اور ضرورت ہو تو انھیں قضا کی تربیت بھی دی جائے۔

رویتِ ہلال کے مسئلے میں ان کا اعلان کم از کم پورے ضلع میں قابلِ عمل مانا جائے۔ فقدانِ زوج اور تعمیرِ نفقہ وغیرہا وجوہ کے باعث نسخِ نکاح، یا تفریقِ بوجہ لعان و مصاہرت، جمعہ و عیدین کے لیے امام و خطیب کا تقرر اور اس طرح کے دوسرے امور کے لیے مرکزی مجلس قضا کا دائرہ کم از کم ایک یا دو چند ریاستوں کو عام ہو۔ مرکزی مجلس قضا کی حیثیت قاضی القضاۃ کی ہو جو اہل افراد کی شوریٰ سے ضلعی مجلس قضا میں حسب ضرورت ترمیم اور جزوی عزل و نصب کر سکے۔ اور ضلعی مجلس قضا کی حیثیت نائب قاضی کی مانی جائے جو مرکزی مجلس قضا کے ماتحت ہو۔

سوال نمبر (۳) کے جواب میں پانچ موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف — جو اکثر مقالہ نگاروں کا ہے کہ ان تمام امور میں قاضی شرع کو قضا و تقویض قضا کا اختیار حاصل ہے، جن میں حکومت کی طرف سے کوئی قانونی مزاحمت نہ ہو، جیسے نصب امام و خطیب جمعہ و امام عیدین و تفریقِ لعان و عینین، نسخِ نکاح بوجہ فقدانِ زوج، نسخِ نکاح بوجہ تعمیرِ نفقہ، تفریقِ بوجہ حرمت مصاہرت وغیرہ۔

دوسرا موقف یہ ہے کہ وہ مسائل جو خالص حقوق اللہ سے متعلق نہ ہوں وہ تحت قضا داخل ہیں، مثلاً بیع، ہبہ، نکاح، طلاق وغیرہ۔ یہ موقف حضرت مولانا قاضی فضل احمد کا ہے۔

تیسرا موقف یہ ہے کہ قضا کا اختیار حدود و قصاص وغیرہ معاملات اور اقامتِ جمعہ و اعیاد وغیرہ عبادات میں حاصل ہے۔ یہ موقف حضرت مولانا شمس الہدیٰ صاحب کا ہے۔

مولانا مقصود احمد صاحب بھی کچھ اسی طرح کی بات بولتے ہوئے نظر آتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

”چوں کہ قاضی فصل مقدمات وغیرہ میں سلطان اسلام کا نائب ہوتا ہے، لہذا جو امور اصل کے زیر تصرف ہوں گے

وہ قاضی کے زیر تصرف ہوں گے۔“

چوتھا موقف یہ ہے کہ قاضی شرع (اعلم علمائے بلد) جن امور میں اسے تفویض قضا کرے گا ان میں وہ فیصلے کر سکے گا، اگر وہ اسے مطلق قضا کا اختیار دے تو ممکنہ تمام امور میں وہ فیصلے صادر کرے گا، یہ موقف ہے حضرت مولانا عارف اللہ صاحب فیضی کا۔

پانچواں موقف یہ ہے کہ جو امور دینیہ مسلمانوں کے اجتماعی مفاد سے متعلق ہیں، ان سب میں اسے قضا و تفویض قضا کا اختیار شرعاً حاصل ہے۔ یہ رائے مولانا غلام جیلانی مصباحی کی ہے۔
یہ ہے مقالات کا خلاصہ۔ اب اس کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب رہ جاتے ہیں:

.....تنقیح طلب امور.....

- ① اعلم علمائے بلد کا دائرہ قضا و عمل کیا ہے، پورا ضلع، یا صرف ایک شہر جہاں وہ رہتا ہے، یا شہر اور اس کے مضافات بھی، یا وہ خطہ و علاقہ جہاں کا اسے ارباب حل و عقد نے قاضی بنایا ہے؟
- ② مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد کے اتفاق رائے سے اس کا دائرہ ولایت اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا پوری ریاست یا پورے ملک کو عام ہو سکتا ہے؟
- ③ اگر ارباب حل و عقد کے اتفاق رائے سے ایک شخص پورے ضلع یا پورے صوبہ یا پورے ملک کا قاضی ہو سکتا ہے تو کیا اس کا اعلان پورے حدود قضا میں بغیر کسی طریق موجب کو اختیار کیے ہوئے معتبر ہوگا؟ یا قاضی جس شہر میں رہتا ہے اس کو چھوڑ کر دوسرے شہروں میں اس کا اعلان معتبر ہونے کے لیے طریق موجب درکار ہے؟ واضح رہے کہ یہاں وہی اعلان قاضی زیر بحث ہے جو انتظام مملکت مثلاً عزل و نصب سے متعلق نہ ہو۔
- ④ قاضی نے اپنی حدود قضا سے باہر رہ کر بوجہ شہادت شرعیہ کوئی فیصلہ کیا، اور اس کا اعلان جدید ذرائع ابلاغ مثلاً ٹیلی فون، فیکس، وغیرہ سے کیا، تو کیا وہ اعلان اس کی حدود قضا میں نافذ العمل ہوگا؟
- ⑤ اگر قاضی کو اپنی حدود ولایت سے باہر رہ کر اپنے دائرہ ولایت کے لیے کوئی فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے تو کیا جدید ذرائع ابلاغ کے ذریعہ کسی پیش آمدہ مسئلے میں فیصلہ کرنے کے لیے کسی کو اپنا نائب و خلیفہ بنا سکتا ہے؟
- ⑥ کن امور میں اسے قضا و تفویض قضا کا اختیار ہے، صرف وہی امور جن میں کوئی قانونی مزاحمت نہ ہو، یا حدود و قصاص اور ان کے علاوہ عبادات، معاملات، غرض کہ سارے ہی امور میں اسے یہ اختیار ہے، یا یہ کہ اس کے دائرہ اختیار میں صرف وہی امور ہیں جو خالص حقوق اللہ سے متعلق نہ ہوں؟



قضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

بسم الله الرحمن الرحيم — حامداً و مصلیاً و مسلماً

مبحث کا تعین: قاضی ایک تو وہ ہے جس کو کسی سلطانِ اسلام نے مقرر کیا ہو۔ یہاں بحث اس قاضی سے متعلق ہے جو ایسے بلاد میں ہو جہاں سلطنتِ اسلامی نہ ہو اور امورِ دینیہ میں «اعلم علمائے بلد» ہونے کے باعث مرجع ہو بلقظ دیگر جو اپنے علم و فقہ کے باعث قضا کے لیے منتخب یا انتخاب الہی ہو۔
فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”جہاں سلطنتِ اسلام نہیں وہاں امامتِ عامہ اس شہر کے اعلم علمائے دین کو ہے۔ جہاں یہ بھی نہ ہو وہاں بہ مجبوری عام مسلمان جسے مقرر کر لیں... ان شہروں میں کہ سلطانِ اسلام موجود نہیں اور تمام ملک کا ایک عالم پر اتفاق دشوار ہے، اعلم علمائے بلد کہ اس شہر کے سنی عالموں میں سب سے زیادہ فقیہ ہو، نماز کے مثل مسلمانوں کے دینی کاموں میں ان کا امام عام ہے۔“ (۱)

اسی میں دوسری جگہ ہے:

”اور جہاں اسلامی ریاست اصلاً نہیں وہاں اگر مسلمانوں نے باہمی مشورہ سے کسی مسلمان کو اپنے فصلِ مقدمات کے لیے مقرر کر لیا تو وہی قاضی شرعی ہے۔“

فی جامع الفصولین: وأما فی بلاد علیہا ولاۃ کفار فیجوز للمسلمین إقامة الجمع والأعیاد، ویصیر القاضی قاضیاً بتراضی المسلمین.

اور اگر ایسا نہ ہو تو شہر کا عالم کہ عالمِ دین و فقیہ ہو (قاضی شرعی ہے۔ ن) اور اگر وہاں چند علما ہیں تو جو ان سب میں زیادہ علم دین رکھتا ہو، وہی حاکمِ شرع والی دینی اسلام و قاضی و ذی اختیار شرعی ہے۔ مسلمانوں پر واجب کہ اپنے کاموں میں اس کی طرف

(۱) فتاویٰ رضویہ، باب الامامة ۳/ ۲۰۵. سنی دار الاشاعت، مبارک پور

رجوع کریں اور اس کے حکم پر چلیں۔^(۱)

عالم وفقیہ سے مراد: فقیہ سے مراد وہ سنی صحیح العقیدہ عالم دین ہے جو کثیر فروع فقہیہ کا حافظ ہو اور پیش آمدہ مسائل کے احکام صحیحہ، رجحیمہ، مفتی بہا مذہب کی کتبِ معتمدہ سے نکال سکے اور علمِ علمائے بلد وہ سنی صحیح العقیدہ فقیہ ہے جو اپنے علاقے کے فقہاء میں سب سے زیادہ احکام شرعیہ فرعیہ مفتی بہا کا عالم اور مرجع فتویٰ ہو۔

(ماخوذ از تحریر، رد المحتار، فتاویٰ رضویہ وغیرہ)

فتاویٰ رضویہ وغیرہ کتب سے عالم وفقیہ کی تعریف، علمِ علمائے بلد کی تعیین اور بحیثیت قاضی من جانب اللہ اس کے تقرر کی توضیح کے بعد یہ بحث شروع ہوئی کہ ایک قاضی کا دائرہ ولایت و عمل کیا ہوگا؟ مندوبین کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک شہر کے علمِ علمائے قضا و عمل اس کا اپنا شہر اور اس کے قرب و جوار کا علاقہ ہے اور علمِ علمائے ضلع کا دائرہ قضا و عمل پورا ضلع ہے۔ اور علمِ علمائے ریاست کا دائرہ قضا و عمل پوری ریاست ہے اور علمِ علمائے ملک کا دائرہ قضا و عمل پورا ملک ہے۔ ”علمِ علمائے بلد“ کا دائرہ قضا و عمل مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد کے اتفاق سے اپنے قطر سے تجاوز کر کے متعدد اضلاع یعنی کمشنری بلکہ ریاست کو بھی عام ہو سکتا ہے یوں ہی پورے ملک کے قاضی کا تقرر بھی ارباب حل و عقد کے اتفاق سے ہو سکتا ہے۔

اس کا ماخذ درج ذیل عبارتیں ہیں:

”ان شہروں میں کہ سلطان اسلام موجود نہیں اور تمام ملک کا ایک عالم پر اتفاق دشوار ہے“ (فتاویٰ رضویہ)
اس کا مفہوم یہ ہے کہ تمام ملک کے ارباب حل و عقد کا ایک عالم پر اتفاق ہو جائے تو وہ پورے ملک کا قاضی ہوگا۔
حدیقہ ندیہ کی عبارت ”فإن عسر جمعهم علی واحد استقل کل قطر الخ“۔ بھی اس امر کی شاہد ہے۔
ان عبارات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کوئی عالم علمائے بلد ہو، یا علمِ علمائے ملک مگر اس پر سب کا اتفاق نہ ہو سکے تو اسے اپنے فیصلوں کی تنفیذ اور امور قضا کی سماعت اپنے ہی ضلع کی حد تک محدود رکھنی چاہیے۔ الا یہ کہ اہم دینی ضرورت پیش آجائے۔
سوال: اس زمانہ میں پوری ریاست اور پورے ملک کے لیے قاضی کا تقرر کیسے ہوگا؟

جواب: یہ حق علما و ارباب حل و عقد کا ہے۔ لیکن اگر ارباب حل و عقد اپنی ذمہ داری سے غافل ہوں، کسی اہل کا تقرر بحیثیت قاضی ضلع، یا قاضی ریاست یا قاضی ملک نہ کریں تو جس کی طرف عام طور پر مسلمان اپنے دینی امور کے لیے رجوع کریں اسے بحیثیت قاضی یہ ذمہ داری سنبھال لینی چاہیے تاکہ مسلمانوں کے دینی امور اور خصوصیات متعلقہ بہ قضا معلق نہ رہیں۔
فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”رجوع مسلمین بلد بسوے او در خصوصیات، و ترافع باو در قضایا، و رضا بحکمش در فیصلہا برائے قضاے شرعی او بسند

(۱) فتاویٰ رضویہ، کتاب القضاء والدعاوی، ۷/ ۳۲۸۔ سنی دار الاشاعت، مبارک پور

ست کہ بہکچو حالت تراضی مسلمین نائب مناب تقلید و تولیہ سلطان دین ست“ (۱)۔
بعض مقالہ نگار حضرات نے یہ تحریر کیا تھا کہ پورے ملک کا ایک قاضی تو ہو سکتا ہے مگر اس کا اعلان ہلال صرف اس کے شہر اور اس کے گرد و نواح کے لیے قابل عمل ہوگا۔ اس سے زیادہ کے لیے کتاب القاضی الی القاضی بشرائط معلومہ یا ایسے ہی کسی طریق موجب کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ اس کے باعث اس مسئلہ پر بحث و تحقیص کے بعد یہ طے ہوا کہ:
چاند کا شرعی ثبوت بلاشبہ ان ہی مقررہ طریقوں سے ہوگا جو کتب مذہب میں مذکور ہیں۔
یعنی (۱) رویت (۲) شہادت (۳) شہادت علی الشہادۃ (۴) شہادت علی القضا (۵) استفاضہ (۶) کتاب القاضی الی القاضی۔

دوسرا کام یعنی شرعی ضابطوں کے مطابق ثبوت فراہم ہو جانے کے بعد چاند کا لوگوں میں اعلان اور اس کی تشہیر، اس کے لیے شہادت کی یا معلن کے عادل ہونے کی شرط ہرگز نہیں۔
عالمگیری میں ہے:

”خبر منادی السلطان مقبول عدلا کان أو فاسقا۔“ (۲)

چاند کا شرعی ثبوت ہو جانے کے بعد ذمہ دار قاضی اعلان کے لیے لاؤڈ اسپیکر، ریڈیو، ٹیلی فون، فیکس وغیرہ آلات جدیدہ کا سہارا لے سکتا ہے۔ البتہ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ ان ذرائع کو ممکنہ حد تک ناخدا ترسوں کے دھوکا، فریب اور جھوٹ کے اندیشے سے محفوظ رکھا جائے تاکہ سننے والوں کو اعلان کے صدق و صحت کا غلبہ ظن حاصل ہو۔ یا ایسی تدبیر بتادی جائے جس کے ذریعہ سننے والے یہ تصدیق حاصل کر سکیں کہ یہ اعلان ہمارے قاضی یا قاضی القضاۃ ہی کا ہے دوسرے کا نہیں۔ مثلاً لاؤڈ اسپیکر سے اعلان اپنے شہر تک محدود رکھے، فیکس کو اپنی اصل تحریر میں لکھے، یا کم از کم قلمی دستخط ثبت کرے اور اپنے اور اپنے بعض معتمدین کے موبائل و فون نمبر بھی بیان کر دے، جن کے ذریعہ سننے والے تصدیق حاصل کر سکیں۔

اور اگر قاضی القضاۃ ریڈیو کے ذریعہ اعلان کرے تو اسے درج ذیل تدابیر اختیار کر کے قابل اعتبار بنائے۔

(الف) اپنا فیصلہ اپنی نگرانی میں ٹیپ کرائے اور دوبارہ سن کر یہ وثوق حاصل کر لے کہ فیصلہ صحیح ٹیپ ہوا ہے۔

(ب) پھر اپنی یا اپنے معتمد خاص کی نگرانی میں ریڈیو سے وہی ٹیپ بلا ترنیم نشر کرائے۔

(ج) اس اعلان میں اپنا نام، عہدہ، پتہ بھی بتادے۔ اسی طرح اپنا اور اپنے چند معتمد اشخاص کے ٹیلی فون اور موبائل نمبر

بھی دو تین بار صاف صاف بیان کر دے اور بتائے کہ یہ اعلان میرا ہی ہے جو پوری احتیاط کے ساتھ نشر ہو رہا ہے جو شخص مزید

(۱) فتاویٰ رضویہ ۷/ ۳۳۳۔ ملخصاً، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۵، ص: ۳۰۹، کتاب الکراہیۃ، الباب الاول فی العمل بخبر الواحد، کوئٹہ، پاکستان

اطمینان کرنا چاہے وہ مذکورہ نمبروں پر دریافت کر کے تصدیق حاصل کر سکتا ہے۔

(د) اس پورے ٹیپ میں اعلان ہلال کے علاوہ کوئی دوسرا مضمون ٹیپ نہ ہو۔

(ان تمام شرائط کو بروے کار لانے کے لیے ریڈیو اسٹیشن چند گھنٹے کے لیے کرایے پر لے کر سب کچھ خاص اپنے

اہتمام میں کرایا جائے۔)

تنبیہ : ہندوستان میں ابھی کوئی قاضی القضاۃ مقرر نہیں اور ضلعی پیمانے کے قضاۃ ریڈیو سے اعلان کریں تو پورے ملک پر وہ اعلان نافذ نہ ہوگا، لیکن بے چینی پورے ملک میں پھیل جائے گی، علاوہ ازیں ایسے محتاط اور باوثوق طور پر اعلان کا موقع یہاں فراہم بھی نہیں اس لیے یہاں ابھی ریڈیو سے اعلان ہلال کی اجازت نہیں جس ملک میں قاضی القضاۃ ہوں اور سب شرطیں مہیا ہوں یا ہندوستان میں جب یہ سب باتیں متحقق ہو جائیں تو عمل کی اجازت ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم^(۱)

قاضی القضاۃ کا ایک شہر سے کیا ہوا اعلان پورے ملک میں نافذ ہوگا۔

لأن البلاد في حقه كالبلد الواحد فحكمه نافذ في الجميع. في الهندية: وهو نظير كتاب سائر الرعايا.^(۲) إلخ.

فتح القدیر اول کتاب القاضی میں ہے:

لأن إخبار القاضي لا يثبت حجة في غير محل ولا يته. اه. (مفهوم هذا: أن إخبار القاضي يثبت حجة في محل ولا يته).

عنایہ شرح ہدایہ اول کتاب القاضی میں ہے:

وقول القاضي في غير موضع قضائه كقول واحد من الرعايا. اه.^(۳)

عالمگیری میں ہے:

إذا قلد السلطان رجلا قضاء يوم يجوز و يتأقت ، و إذا قيده بالمكان يجوز ، و يتقيد بذلك المكان. (۵)

بدایۃ المجتہد میں ہے:

(۱) خیال ہے کہ کچھ دیر کے لیے ریڈیو اسٹیشن کرایے پر لے کر خاص اپنے اہتمام میں کام ہو تو اعلان حسب منشا صحیح طور پر نشر ہو سکتا ہے۔

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۳، ص: ۳۹۶، کتاب آداب القاضی، الباب الثالث والعشرون، کوئٹہ، پاکستان

(۳) فتح القدیر، ج: ۷، ص: ۲۶۸، أول باب کتاب القاضی إلى القاضی، پور بندر، گجرات.

(۴) عنایہ، مطبوع مع فتح القدیر، ج: ۷، ص: ۲۹۲، باب کتاب القاضی إلى القاضی، مکتبۃ التجاریہ، مکہ المکرمۃ.

(۵) عالمگیری، ج: ۳، ص: ۳۱۵، کتاب آداب القاضی، الباب الخامس فی التقليد والعزل، کوئٹہ، پاکستان

وروی المدنیون عن مالک: أن الروية لا تلزم بالخبر عند غير أهل البلد الذي وقعت فيه الروية إلا أن يكون الإمام يحمل الناس على ذلك، و به قال ابن الماجشون و المغيرة من أصحاب مالک، وأجمعوا أنه لا يراعى ذلك في البلدان النائية كالأندلس والحجاز. (۱)

فتح الباری، باب: ۱۱، کتاب الصوم میں ہے:

وقال ابن الماجشون: لا يلزمهم بالشهادة إلا لأهل البلد الذي ثبتت فيه الشهادة إلا أن يثبت عند الإمام الأعظم، فيلزم الناس كلهم؛ لأن البلاد في حقه كالبلد الواحد إذ حكمه نافذ في الجميع. (۲)

حدیث شریف میں ہے:

يا بلال! اذن في الناس.

● ریڈیو سے قاضی القضاۃ کا اعلان پورے ملک میں نافذ نہ ہونے پر فتاویٰ عالمگیری کی درج ذیل عبارت سے تمسک کیا جاتا ہے، اس لیے اس پر تھوڑی گفتگو مناسب ہے۔

فتاویٰ عالمگیری جلد سوم میں ہے:

”ذكر في كتاب الأقضية: إن كتب الخليفة إلى قضائه، إذا كان الكتاب في الحكم بشهادة شاهدين شهدا عنده بمنزلة كتاب القاضي إلى القاضي لا يقبل إلا بالشرائط التي ذكرناها.

و أما كتابه: أنه ولي فلانا، أو عزل فلانا فيقبل عنه بدون تلك الشرائط، و يعمل به المكتوب إليه إذا وقع في قلبه أنه حق و يمضي عليه“۔ اھ۔
ترجمہ: ”خليفة نے اپنے قاضیوں کو خط لکھا (تو اس میں تفصیل ہے)۔

☆ اگر وہ خط اس کے پاس گواہی دینے والے دو گواہوں کی شہادت پر فیصلہ کے بارے میں، بمنزلۃ کتاب القاضي إلى القاضي ہو تو وہ کتاب القاضي کی مذکورہ شرطوں کے بغیر نہیں قبول کیا جائے گا۔

☆ اور اگر وہ خط عزل و نصب کے تعلق سے ہے کہ فلاں کو والی بنایا، یا فلاں کو معزول کیا تو وہ بغیر شرائط مذکورہ کے مقبول ہوگا، اگر مکتوب الیہ کا اس پر دل جمعی کہ یہ خط خلیفہ ہی کا ہے تو اس پر عمل کرتے ہوئے اسے جاری کر دے۔“ (۳)

(۱) بداية المجتهد ص: ۲۸۷، ۲۸۸، ج: ۱، کتاب الصیام، مبحث الرکن الأول

(۲) فتح الباری، ج: ۴، ص: ۱۵۵، کتاب الصوم، باب ۱۱، قول النبی ﷺ: إذا رأيتم الهلال إلخ. قديمی کتب خانہ، کراچی

(۳) فتاویٰ عالمگیری، جلد ۳، ص: ۳۹۶، کتاب آداب القاضي، الباب الثالث والعشرون، کوئٹہ، پاکستان

اس عبارت میں پہلی شرط ”إن كتب الخليفة“ کی جزا محذوف ہے۔ چاہیں تو وہ جزا ”ففيه تفصيل“ مانیں یا اس کے ہم معنی کچھ اور۔

اور دوسری شرط ”إذا كان الكتاب في الحكم“ کی جزا ”لا يقبل إلا بالشرائط التي ذكرناها“ ہے۔ یہ شرط دو قیدوں کے ساتھ مقید ہے۔ (۱) في الحكم بشهادة شاهدين شهدا عنده. (۲) بمنزلة كتاب القاضي إلى القاضي.

جب یہ شرط ان دونوں ضروری قیود کے ساتھ پائی جائے گی تب اس پر ”لا يقبل إلا بالشرائط“ کا حکم جاری ہوگا اور اگر کوئی بھی ایک قید مرتفع ہوئی تو شرط کا تحقق نہ ہوگا، لہذا اس پر ”لا يقبل إلا بالشرائط“ کا حکم بھی جاری نہ ہوگا، کہ إذا فات الشرط فات المشروط تسلیم شدہ ضابطہ ہے۔ اب اگر خلیفہ کا خط بمنزلہ کتاب القاضي نہ ہو، جس سے مقصود اثبات حکم ہوتا ہے بلکہ ثابت شدہ حکم کے اعلان کے لیے ہو تو وہاں کتاب القاضي کے شرائط کا لحاظ ضروری نہ ہوگا۔ (۱)۔ فتاویٰ عالمگیری کی عبارت ”في الحكم بشهادة شاهدين“ کا مفہوم ہے ”دو گواہوں کی شہادت پر فیصلہ کے بارے میں“۔ اس کو یہ لازم نہیں ہے کہ خلیفہ نے فیصلہ صادر کر دیا، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خلیفہ نے ”فیصلہ کے بارے میں“ شہادت لی اور اس کی تنفیذ کے لیے اپنے خط کے ذریعہ نقل شہادت کیا، اس طور پر یہ خط خلیفہ کے کیے ہوئے فیصلے سے متعلق نہ ہوا۔ ایسے خط کو فقہاء ”کتاب حکمی“ کہتے ہیں اور فیصلہ بھیجے تو اسے ”سجل“ کہتے ہیں۔ مانع کے لیے اسی قدر کافی ہے۔

اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ خلیفہ نے اپنا فیصلہ لکھ کر بھیجا تو بھی وہ ”بمنزلہ کتاب القاضي الی القاضي“ کی قید سے مقید ہے۔ مگر یہ کہاں ہے کہ اعلان کے لیے بھیجا، جس سے اعلان کا غیر معتبر ہونا ثابت ہو جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ خلیفہ سارے عالم اسلام کا فرمان روا ہے اعظم ہوتا تھا، اس کی خدمت میں کسی بھی ریاست بلکہ کسی بھی ملک کا مقدمہ دائر ہو سکتا تھا۔ اب اگر اس نے کسی ملک یا کسی ریاست کے مقدمہ کا فیصلہ کر کے تنفیذ کے لیے اپنے قاضی کو خط لکھا تو خصم کہہ سکتا تھا کہ ”یہ کتاب الخلیفہ نہیں ہے بلکہ مدعی نے جعل سازی کی ہے“ اور اُس زمانے میں یہ آسانی نہ تھی کہ فوراً جانبین سے رابطہ قائم کر کے تحقیق پھر تصدیق حاصل کر لی جاتی، اس لیے خلیفہ اگر کسی شہر کے قاضی کے ذریعہ تنفیذ کرنا چاہتا تو اسے کتاب القاضي الی القاضي کے شرائط کی پابندی ضروری تھی تاکہ خصم کو مجال انکار نہ رہے اور خلیفہ کا فرمان رد ہونے سے محفوظ رہے۔

یہاں یہ امر بھی واضح رہے کہ خلیفہ پر قطعی یہ لازم نہیں کہ دیگر بلاد میں اپنے فیصلہ کو نافذ کرنے کے لیے انھیں بلاد کے قاضیوں کو واسطہ بنائے، بلکہ اسے اس کا بھی اختیار ہے کہ اپنے کسی آدمی کو تنفیذ کے لیے وہاں بھیج دے۔

فتاویٰ عالمگیری کے جزیئہ میں: ”إن كتب الخليفة إلى قضاته“ کا لفظ ہے جس سے عیاں ہے کہ اگر اپنے کسی شہر کے قاضی کو لکھے اور اس کا خط دو گواہوں کی شہادت پر فیصلہ سے متعلق ”بمنزلہ کتاب القاضي الی القاضي“ ہو تو شرائط کتاب القاضي کی رعایت کرے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی شہر کے آدمی پر اپنا حکم نافذ کرنے کے لیے وہ وہاں کے قاضی ہی کا پابند ہے۔ دونوں میں بڑا فرق ہے۔

● جدید ذرائع ابلاغ سے ثبوت ہلال کے اعلان کو غیر معتبر ثابت کرنے کے لیے سیدی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ و

الرضوان کے اس فتوے سے بھی استناد کیا جاتا ہے۔
”بعض لوگوں نے پہلی بھیت کے واسطے چاہا اور ان کو جواب دے دیا گیا کہ جب تک دو شاہد عدل لے کر نہ جائیں پر
چہ کافی نہ ہوگا اور بلا و بعیدہ کو کیوں کر بھیجے جاتے۔“ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی بھیت کے لیے پرچہ نہ دینے کی وجہ یہ تھی کہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اسے اپنے حدود
قضائے میں شمار نہ کیا۔ دوسرا ضلع ہونے کی وجہ سے وہاں کے قاضی کے لیے دو شاہدوں کے ساتھ کتاب القاضی لے جانے کی
ضرورت محسوس کی۔

اس پر یہ اعتراض ہوا کہ اگر اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنا دائرہ قضا صرف ایک ضلع بریلی تک محدود سمجھا تو صدر الشریعہ
علیہ الرحمۃ کو پورے غیر منقسم ہندوستان کا قاضی کیسے مقرر کیا؟

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ پہلی بھیت پرچہ بھیجنے سے انکار اور بریلی شریف میں پرچہ تقسیم کرانے کا واقعہ عید ۱۳۳۳ھ کا
ہے۔ اسی پرچہ سے متعلق بلند شہر سے ۲۹/ربیع الآخر ۱۳۳۴ھ میں سوال آیا ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب کہ حضرت مولانا وصی
احمد محدث سورتی علیہ الرحمۃ والرضوان بقید حیات تھے۔ وہ اعلیٰ حضرت کے معاصر، اعلیٰ حضرت سے عمر میں بہت زائد اور
پورے پہلی بھیت کے علم علما بلا اختلاف تھے اس لیے پہلی بھیت کو ان کے دائرہ قضا میں ماننا اور اپنے دائرہ قضا سے خارج
جاننا عین مطابق واقعہ ہے۔

اس زمانے میں بدایوں، رام پور وغیرہ میں بھی اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے بہت سے معاصر و مخالف سنی علما موجود تھے
جن کے حدود میں ان ہی کا حکم چلتا تھا اور اعلیٰ حضرت قدس سرہ ان حدود سے تعرض نہ کرتے تھے، بلکہ بعض معاملات میں
مسلم ریاست رام پور وغیرہ کے قاضی و حاکم کی جانب رجوع کی ہدایت بھی ”فتاویٰ رضویہ“ میں مذکور ہے۔
فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”یہ مسئلہ پہلی بھیت کا ہے اور وہاں ان صفات مذکورہ کا کوئی عالم نہیں سوا مولانا محمد وصی احمد صاحب محدث سورتی
دامت فیوضہم کے، تو ان کی طرف رجوع لازم اور ان پر واجب کہ بعد غور تمام و تحقیقات تام جملہ مسائل مذکورہ و مصالح
نابالغین و مالہم و ما علیہم پر نظر غائر فرما کر حزم و احتیاط کامل سے کام لیں اور ذی رائے، دین دار اہل سنت، عمائد شہر کو رائے و
شوریٰ میں شریک کریں۔ و باللہ العصمة و التوفیق و اللہ سبحانہ و تعالیٰ أعلم۔“ (۲)

اس لیے یہ ماننا قطعاً مطابق واقعہ نہیں کہ اس وقت امام احمد رضا قدس سرہ اپنے کو پورے ملک کا قاضی القضاۃ مانتے تھے
اور اپنا حکم قضا پورے ملک کے لیے واجب العمل جانتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ شعبان ۱۳۳۹ھ میں جب آپ نے یہ محسوس
فرمایا کہ برٹش حکومت اب زوال پذیر ہے اور اسلامی ریاستیں بھی ختم ہو سکتی ہیں اور مسلمانوں کے لیے اپنے معاملات کا تصفیہ
دشوار ہوگا تو اس مسئلہ پر کئی دن غور کیا پھر ایک دن کمرے میں فرش بچھوایا، تخت لگوا دیا، صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ کو تخت پر بٹھایا اور

(۱) فتاویٰ رضویہ ص: ۵۳۲، ج: ۴، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ ج: ۵، ص: ۸۸۸-۸۸۹، رضا اکیڈمی ممبئی

لوگوں کی موجودگی میں یہ اعلان فرمایا کہ اللہ رب العزت کی جانب سے مجھے جو حق ملا ہے اس کے باعث میں مولانا امجد علی صاحب کو پورے ملک کا قاضی بناتا ہوں اور مولانا مصطفیٰ رضا و مولانا برہان الحق کو ان کا نائب و معاون مقرر کرتا ہوں۔
(یہ بیان حضرت برہان ملت علیہ الرحمۃ کے مضمون، شائع شدہ مفتی اعظم نمبر، استقامت کان پور اور صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ کی خود نوشت سوانح عمری میں موجود ہے)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آخر سال حیات میں جب اعلیٰ حضرت قدس سرہ سے بعض حضرات نے گزارش کی تو اس وقت کئی دن غور و خوض کے بعد اپنی قرار واقعی حیثیت کے مطابق عمل شروع کرتے ہوئے اپنے تلمیذ و مرید، آفتہ علماء موجودین صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ کو قاضی بنایا۔ یہ واقعہ بہت بعد کا ہے چھ سال قبل جو معاملہ ہوا اس کی وجہ وہی ہے کہ اپنا دائرہ عمل بریلی تک محدود رکھا اور محدث سورتی علیہ الرحمۃ کے دائرہ عمل کے لیے کتاب القاضی الی القاضی ضروری قرار دیا۔ دوسری جانب تحقیق و تفتیش کی دشواری اور احتیاط پسندی کی توجیہ بھی معقول ہے۔

آج قاضی القضاۃ کا اعلان ریڈیو سے نشر ہونے کے ساتھ فوراً پورے ملک میں پھیل کر نافذ ہو سکتا ہے اور دوسرے کسی بھی مقام سے فون، موبائل وغیرہ کے ذریعہ صحت اعلان کی جانچ باسانی ہو سکتی ہے۔ ان حالات میں محتاط اور باوثوق ذرائع اختیار کرنے کے باوجود اعلان مذکور کو پورے ملک میں ناقابل عمل قرار دینے کے لیے کوئی قوی اور صریح دلیل پیش کرنا ضروری ہے۔

اس سلسلے میں مولانا محمد حنیف خاں بریلوی نے مولانا قاضی عبدالرحیم صاحب و مولانا بہاء المصطفیٰ قادری کے حوالہ سے یہ بھی بتایا کہ سرکار مفتی اعظم ہند علیہ الرحمۃ کا اعلان بریلی ضلع کے مختلف مقامات مثلاً، امبیدی وغیرہ میں ایک تحریر کی شکل میں لے کر ایک دو آدمی جاتے اور ہر جگہ اس کے مطابق اعلان و عمل ہوتا۔ وہ تحریر نہ بطور کتاب القاضی الی القاضی ہوتی، نہ ہی اس کی شرطوں کی کوئی رعایت ہوتی۔

مولانا محمد حنیف خاں رضوی نے بتایا کہ متعدد حضرات سے مجھے معلوم ہوا کہ آج بھی بریلی شریف میں دیگر مقامات کے لیے اعلان ہلال کا وہی طریقہ رائج ہے جو سرکار مفتی اعظم ہند کے زمانے میں تھا۔ اس سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ قاضی اپنے دائرہ قضا میں اعلان کے لیے کتاب القاضی الی القاضی کی شرائط کا پابند نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تقرر قضاۃ کے سلسلے میں ایک تجویز یہ پیش ہوئی کہ فرد کو قاضی بنانے کے بجائے علما کے ایک بورڈ کو قاضی مقرر کریں اور ایک بورڈ میں کم از کم تین منتخب علما شامل ہوں، ایک بورڈ صوبائی سطح کا ہو اور کچھ بورڈ کشمیری سطح کے ہوں۔

جن علاقوں میں مدارس اہل سنت پائے جاتے ہیں ان علاقوں میں ایسے مدرسے میں ”مجلس قضا“ قائم کریں جہاں لوگ باسانی پہنچ سکیں اور فقہ سے شغف رکھنے والے باصلاحیت اور باعمل تین علما کا بورڈ قائم کریں، اگر ضرورت ہو تو انھیں قضا کی تربیت بھی دی جائے۔

جن مدارس کی طرف مسلمانوں کا رجوع زیادہ ہو ان کا دائرہ قضا بھی اسی لحاظ سے وسیع رکھنا چاہیے، ثبوت ہلال کے

مسئلے میں زیادہ توسیع نہ دی جائے لیکن فسخ نکاح بوجہ فقدان زوج، وبوجہ تعسر نفقہ، وبوجہ جنون وعنت اور ان جیسے دوسرے مسائل میں دائرۃ قضا اتنا وسیع کر دیا جائے کہ ریاستی سطح پر مسلمانوں کے خصوصیات وقضایا آسانی کے ساتھ فیصلہ ہو سکیں اور انھیں در بدر بھٹکانا نہ پڑے۔ البتہ یہ وسعت صرف ”مرکزی مجلس قضا“ تک محدود رہے، یا پھر کم از کم کمشنری سطح پر ایسے مقدمات کی سماعت اور فیصلے کے لیے مجلس قضا قائم کر دی جائے۔ مگر ہر صوبے میں کمشنری سطح پر مجلس قضا کا قیام قحط الرجال کی وجہ سے دشوار ہے۔ اور رویت ہلال کے مسئلے میں بھی یہ توسیع ہونی چاہیے کہ ایک مجلس قضا کا اعلان کم از کم پورے ضلع میں قابل عمل قرار پائے۔

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ

① نمائندہ مدارس میں فقہ سے شغف رکھنے والے تین علما پر مشتمل مجلس قضا قائم کی جائے، ساتھ ہی ان کے لیے قضائی ٹریننگ کی سہولت بھی فراہم کی جائے۔

② رویت ہلال کے مسئلے میں ان کا اعلان کم از کم پورے ضلع میں قابل عمل مانا جائے۔

③ فقدان زوج اور تعسر نفقہ وغیرہ وجوہ کے باعث فسخ نکاح، یا تفریق بوجہ لعان و مصاہرت، یتیموں کے لیے وصی کا تعین، جمعہ وعیدین کے لیے امام و خطیب کا تقرر، زکاۃ ودیگر صدقات واجبہ کی وصولی کے لیے عاملین کا تقرر اور اس طرح کے دوسرے امور کے لیے ”مرکزی مجلس قضا“ کا دائرہ کم از کم ایک یا دو چند ریاستوں کو عام ہو۔ اور دو چند ریاستوں سے مراد ایسی ریاستیں ہیں جہاں مجلس قضا قائم نہ ہو سکے جیسے سکم، میگھالیہ، ناگالینڈ وغیرہ۔

مرکزی مجلس قضا کی حیثیت قاضی القضاۃ کی ہو جو اہل افراد کی شورلی سے ضلعی مجلس قضا میں حسب ضرورت ترمیم اور جزوی عزل و نصب کر سکے۔

اور ضلعی مجلس قضا کی حیثیت نائب قاضی کی مانی جائے، جو مرکزی مجلس کے ماتحت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مجلس قضا قانونی ممانعت والے مقدمات مثل حدود و قصاص کے سوا تمام امور کے مقدمات کا فیصلہ کر سکتی ہے، البتہ کچھ امور ایسے ہیں جن کے تعلق سے صرف قاضی شریعت یا مجلس قضا کا فیصلہ ہی قابل تنفیذ ہو سکتا ہے۔ ایسے امور بھی کثیر ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

- | | |
|--------------------------------|---------------------------------------|
| ① فسخ نکاح بوجہ فقدان زوج۔ | ② فسخ نکاح بوجہ تعسر نفقہ۔ |
| ③ فسخ نکاح بوجہ جنون۔ | ④ فسخ نکاح بوجہ عنت۔ |
| ⑤ فسخ نکاح بوجہ خیال بلوغ۔ | ⑥ تفریق بین الزوجین بوجہ لعان۔ |
| ⑦ تفریق بوجہ حرمت مصاہرت۔ | ⑧ صغیر و صغیرہ بے ولی کا نکاح۔ |
| ⑨ یتیم بلا ولی کے وصی کا تقرر۔ | ⑩ جمعہ وعیدین کے امام و خطیب کا تقرر۔ |
| ⑪ عامل کا تقرر۔ | |

اور ان کے سوا بھی دوسرے بہت سے امور جن کی تفصیل فتاویٰ رضویہ جلد ۷ رسالہ: الہبة الاحمدیہ میں ہے۔
فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”مسلمانوں کے معاملات اور اطفال مسلمین کے ولایات میں قاضی کا مسلمان ہونا شرط ہے۔۔۔

غرض اسلامی ریاستوں میں قاضیان ذی اختیار شرعی کا موجود ہونا واضح اور جہاں اسلامی ریاست اصلاً نہیں وہاں اگر مسلمانوں نے باہمی مشورہ سے کسی مسلمان کو اپنے فصل مقدمات کے لیے مقرر کر لیا تو وہی قاضی شرعی ہے۔ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے کاموں میں اس کی طرف رجوع کریں اور اس کے حکم پر چلیں۔ **یتیمان بے ولی پر وصی اس سے مقرر کرائیں نابالغان بے وصی کا نکاح اس کی رائے پر رکھیں۔**“ (۱)

”اپنی ان دینی ضرورتوں کو پوری کرنے کے لیے اپنی تراضی سے ان امور کا قاضی مقرر کر لینا اور نصبِ امام و خطیب جمعہ و امام عیدین و تفریقِ لعان و عنین و تزویج قاصرین و قاصراتِ بلا و ولی و فسخ نکاح بخیار بلوغ و امثال ذلک امور جن میں کوئی مزاحمت قانونی نہیں اس کے ذمہ رکھنا بلاشبہ میسر ہے، گورنمنٹ نے کبھی اس سے ممانعت نہ کی، جن قوموں نے اپنی جماعتیں مقرر کر لیں اور اپنے معاملات مالی و دیوانی قسم اول بھی باہم طے کر لیتے ہیں گورنمنٹ کو ان سے بھی کچھ تعرض نہیں۔“ (۲)

مندوبین نے اس تجویز سے اتفاق کے ساتھ اس میں یہ ترمیم رکھی کہ مجلس قضا میں ایک شخص کی حیثیت صدر مجلس اور قاضی کی ہو، باقی دونائب قاضی ہوں۔ اس کے بعد اس پر عمل درآمد کے لیے محنت اور تگ و دو کی ضرورت بتائی اور یہ طے ہوا کہ اس طرح اگر کام ہو جائے تو بہتر ہے ورنہ ہر علاقہ کے علم علما کو اپنی ذمہ داری کا احساس کرتے ہوئے معاملاتِ مسلمین کے تصفیہ و حل کا کام انجام دینا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک ضمنی بحث یہ درپیش آئی کہ دیہات میں قاضی اور قضا کا عمل ہو سکتا ہے یا نہیں؟
اس کا جواب یہ دیا گیا کہ روایتِ نوادر کی روشنی میں دیہات کے اندر قاضی اور عمل قضا ہو سکتا ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔
اس کی دلیل درج ذیل جزئیات ہیں۔

(۱) قلّده قضاء بلد کذا، لا یدخل السواد والقری بلا نصّ علیہ، و هذا علی روایۃ النوادر مستقیم، لأنّ المصر شرط لنفاذ القضاء. (۳) و علی غیر روایۃ النوادر فلا یدخل القری و إن نص علیہ، لعدم نفاذ القضاء فیہ، و المأخوذ روایۃ النوادر للحاجة. (۴)

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۷، ص: ۳۲۸. ملخصاً رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۷، ص: ۵۰۴. رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) هذا إذا قلّده مطلقاً أمّا إذا قلّده قضاء بلد مع السواد والقری فلا یكون المصر شرطاً لنفاذ القضاء. ۱۲ المرتب غفرلہ

(۴) الفتاویٰ البزازیة، ج: ۱، علی هامش الہندیة، ج: ۵، ص: ۱۳۵ کتاب آداب القاضی، الفصل الأول،

(۲) قضی فی الرستاق نفذ لأن علی رواية النوادر - وهو المأخوذ - المصر ليس بشرط لنفاذ القضاء. (۱)

(۳) المصر شرط لنفاذ القضاء في ظاهر الرواية - وفي رواية النوادر لا، فينفذ في القرى، وفي عقار لا في ولايته على الصحيح. خلاصة - وبه يفتى - بزازیہ. (۲)
(۴) قال شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله تعالى - في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - المصر شرط لنفاذ القضاء، وهكذا ذكر الخصاص - رحمه الله تعالى - وإليه أشار محمد - رحمه الله تعالى - في الكتاب، و عن أبي يوسف رحمه الله تعالى المصر ليس بشرط لنفاذ القضاء. (۳) والله تعالى أعلم۔

سوال: قاضی نے اپنے حدود قضا سے باہر رہ کر بوجہ شہادت شرعیہ کوئی فیصلہ کیا اور اس کا اعلان جدید ذرائع ابلاغ مثلاً ٹیلی فون، فیکس وغیرہ سے کیا تو کیا وہ اعلان اس کے حدود قضا میں نافذ العمل ہوگا؟
جواب: قاضی اپنے حدود قضا سے باہر رہ کر اپنے حدود قضا کے لیے بھی کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا۔
عنایہ میں ہے:

قول القاضي في غير موضع قضائه كقول واحد من الرعايا. (۴)
بحر الرائق میں ہے:

القاضي إنما يصير قاضياً إذا بلغ الموضع الذي قُلِّد فيه القضاء. (۵)

والله تعالى أعلم۔

سوال: اگر قاضی کو اپنے حدود ولایت سے باہر رہ کر اپنے دائرہ ولایت کے لیے کوئی فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے تو کیا جدید ذرائع ابلاغ کے ذریعہ کسی پیش آمدہ مسئلے میں فیصلہ کرنے کے لیے کسی کو اپنا نائب بنا سکتا ہے؟
جواب: وہ قاضی جسے اپنا نائب مقرر کرنے کا حق شرعاً حاصل ہے وہ اپنے حدود قضا کے لیے جدید ذرائع ابلاغ مثلاً ٹیلی

کوئٹہ، پاکستان

(۱) الفتاویٰ البزازیة، ج: ۱، علی هامش الہندیة، ج: ۵، ص: ۱۷۴ کتاب آداب القاضی، الفصل الرابع، قبیل نوع فی الیمین المضافة، کوئٹہ، پاکستان

(۲) در مختار مع رد المحتار، اوائل کتاب القضاء، ج: ۵، ص: ۵۰۱، دار الفکر، بیروت

(۳) خانہ بر هامش ہندیہ، ج: ۲، ص: ۴۵۰، کتاب الدعوی والبینات، فصل فی من يجوز قضاء القاضی إلخ، کوئٹہ، پاکستان،

(۴) عنایہ، مطبوع مع فتح القدیر، ج: ۷، ص: ۲۹۲، باب کتاب القاضی إلى القاضی، مکتبۃ النجار یہ، مکہ

(۵) بحر الرائق، کتاب الحوالہ، باب کتاب القاضی إلى القاضی وغیرہ، ج: ۷، ص: ۱۲، دار الکتب العلمیۃ، بیروت۔

فون، فیکس، ای میل کے ذریعہ اپنا نائب و خلیفہ بنا سکتا ہے۔ البتہ جس کے پاس اس قسم کا فون، فیکس یا ای میل آئے وہ دوبارہ اصل قاضی سے رابطہ کر کے تحقیق کر لے کہ واقعاً اسی کا فون، فیکس، ای میل ہے۔
بحر الرائق میں ہے:

و ظاهر إطلاعهم أن المأذون له بالاستخلاف صريحاً أو دلالة يملكه قبل الوصول إلى محل قضائه كما يملكه بعده، وقد جرت عادتهم إذا ولو أبعد السلطان قضاء بلدة بعيدة بإرسال خليفة يقوم مقامهم إلى حضورهم ، وقد سئلت عنها في سنة تسع و تسعين و تسع مائة فأجبت بذلك، والله الموفق (۱) والله تعالى أعلم.

(۱) بحر الرائق، ج: ۷، ص: ۷، مطبع دار الكتب العلمية، بيروت

تیرہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۲۰/۲۱/۲۲ صفر ۱۴۲ھ
مطابق ۲۱/۲۲/۲۳ مارچ ۲۰۰۶ء
بروز سہ شنبہ، چہار شنبہ، پنج شنبہ
بمقام امام احمد رضا لاہوری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

- ۲۵- ۲۶- ۲۷- ۲۸- ۲۹- مسائل حج
- ۳۰- دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت
- ۳۱- آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟
- ۳۲- تقلیدِ غیر، کب جائز، کب ناجائز؟

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

مسائل حج

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

مسائل حج

ترتیب: مولانا عبدالحق رضوی، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ و حمدہ تعالیٰ و تقدس

حج مذہب اسلام کے پانچ بنیادی ارکان میں سے ایک رکن ہے اور عرف شرع میں حج نام ہے احرام باندھ کر نویں ذوالحجہ کو عرفات میں ٹھہرنے اور کعبہ معظمہ کے طواف کا اور اس کے لیے ایک خاص وقت مقرر ہے کہ اس میں یہ افعال ادا کیے جائیں تو حج ہے اور وہ وقت ۹ ذوالحجہ سے لے کر ۱۲ ذوالحجہ تک ہے اور اس کا سبب کعبہ شریف ہے اسی لیے عمر میں صرف ایک بار حج فرض ہے حج کی فرضیت قطعی ہے جو اس کی فرضیت کا انکار کرے وہ کافر ہے۔ اور بر بنائے قول صحیح ۹ھ میں حج فرض ہوا۔ مسائل حج میں بعض مسائل وہ ہیں جو فقہائے اسلام کے درمیان مختلف فیہ ہیں ان کی تنقیح و تحقیق اور قول رائج کی تعیین لازم و ضروری ہے تاکہ امت مسلمہ بآسانی قول رائج پر عمل کر کے اپنے فریضہ حج کو ادا کر سکے اور بعض مسائل حج وہ ہیں کہ حالات زمانہ کی وجہ سے اس میں دشواری اور الجھن پیدا ہو گئی ہے۔

(۱) نوع اول کے دو مسائل یہاں پر زیر غور ہیں حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کے بارے میں اختلاف ہے جیسا کہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز رقم طراز ہیں:

”لاختلاف العلماء فی نفس جواز العمرة فی اشهر الحج“ (۱)

اور فتاویٰ رضویہ کی درج ذیل عبارت سے متبادر ہوتا ہے کہ حجاج کرام ایک عمرے سے فراغت کے بعد جب مکہ معظمہ میں اقامت پذیر ہوں اور آٹھویں تاریخ کا انتظار کر رہے ہوں تو ان کے لیے عمرہ کرنے کی اجازت نہیں ہے، فرماتے ہیں:

”اب یہ سب حجاج (قارن، متمتع، مفرد کوئی ہو) کہ منیٰ جانے کے لیے مکہ معظمہ میں آٹھویں تاریخ کا انتظار کر رہے ہیں ایام

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۶۷۰، ج: ۴، کتاب الحج، رضا اکیڈمی

اقامت میں جس قدر ہو سکے نرطواف بے اضطباع و رمل وسعی کرتے رہیں باہر والوں کے لیے یہ سب سے بہتر عبادت ہے۔“ (۱)
اس لیے مقام اس کا مقتضی تھا کہ اگر اس وقت عمرے کی اجازت ہوتی تو اسے بھی ضرور ذکر فرماتے جیسا کہ حج سے فراغت کے بعد عمرہ کرنے کی خصوصی ہدایت فرماتے ہیں۔

اور منحة الخالق حاشیہ بحر الرائق میں ہے:

”وقد ذكر في اللباب ان المتمتع لا يعتمر قبل الحج قال شارح هذا بناء على ان المكي ممنوع من العمرة المفردة ايضا وقد سبق انه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاق غير ممنوع من العمرة فجازله تكرر اها لانها عبادة مستقلة ايضا كالطواف“ (۲)
اور رد المحتار میں در مختار کے قول: ”واقام مكة حلالاً“ کے تحت ہے

”تنبيه: افاد انه يفعل ما يفعله الحلال ، فيطوف بالبيت ما بداله و يعتمر قبل الحج، و صرح في اللباب بانه لا يعتمر: اى بناء على أنه صار في حكم المكي، و ان المكي ممنوع من العمرة في اشهر الحج و ان لم يحج وهو الذى حط عليه كلام الفتح ، و خالفه في البحر و غيره بانه ممنوع منها ان حج من عامه“ (۳)

درج بالا دونوں عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ متمتع غیر سائق الہدی مکہ معظمہ پہنچ کر عمرے سے فارغ ہونے کے بعد قبل احرام حج مزید عمرے کر سکتا ہے۔

(۲) اگر کوئی شخص حج بدل کے لیے جا رہا ہے تو متمتع کر سکتا ہے یا نہیں، جب کہ حج کرانے والے کی طرف سے اس کی اجازت مل چکی ہو۔ شرح لباب میں علامہ علی قاری یہ فرماتے ہیں کہ حج بدل کرنے والے کے لیے متمتع جائز نہیں۔ دلیل میں وہ دو باتیں تحریر فرماتے ہیں:

اول: یہ کہ مشائخ کرام نے جہاں یہ بتایا ہے کہ حج بدل کے لیے بھیجنے والا شخص (آمر) اپنا عمل حج بدل کے لیے اپنے مقرر کردہ شخص کو یوں سپرد کرے تو اس بیان کو انہوں نے افراد اور قرآن دوہی کے ذکر سے مقید کیا ہے جس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ وہ متمتع کی اجازت نہیں دے سکتا ہے۔

دوم: یہ کہ حج بدل کی شرط یہ ہے کہ حج میقاتی اور آفاقی ہو جبکہ متمتع کرنے والا پہلے عمرہ ادا کرے گا۔ اور مکہ جا کر اس کا سفر ختم ہو جائے گا اب وہ حج ادا کرے گا کی ہو گا آفاقی نہ ہو گا۔
لیکن لباب فصل نفقہ کے اواخر میں یہ ہے:

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۷۰۴، ج: ۴، کتاب الحج، رضا اکیڈمی

(۲) منحة الخالق علی هامش بحر الرائق، ص: ۶۴۲، ج: ۲، کتاب الحج، باب التمتع، دار الکتب العلمیہ، بیروت۔

(۳) رد المحتار، ص: ۵۶۴، ج: ۳، باب التمتع من کتاب الحج، دار الکتب العلمیہ، بیروت۔

ينبغي له ان يفوض الامر إلى المأمور فيقول: حُجَّ عني كيف شئت مفرداً أو قارناً أو متمتعاً. اهـ^(۱)

آمر کو چاہیے کہ معاملہ مامور کے سپرد کر دے اور یوں کہے کہ میری جانب سے تم جیسے چاہو حج کرو افراد یا قرآن یا تمتع“ اور اسی لباب کی ایک دوسری عبارت یہ ہے:

”لو امره بالقران او التمتع فالدم على المأمور“^(۲)

اگر قرآن اور تمتع کا حکم دیا تو قربانی مامور کے ذمہ ہوگی۔ اور در مختار میں ہے:

(ودم القران) والتمتع (والجناية على الحاج) ان اذن له الأمر بالقران والتمتع والا فيصير مخالفا فيضمن.

اور اسی کے تحت رد المحتار میں ہے:

قوله ”على الحاج اي المأمور اما الاول فلانه وجب شكراً على الجمع بين النسكين و حقيقة الفعل منه ، و ان كان الحج يقع عن الأمر ، لانه و وقوع شرعي لا حقيقي ، و اما الثاني فباعتبار انه تعلق بجنايته افاده في البحر“^(۳)

مذکورہ بالا عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل کرنے والا تمتع بھی کر سکتا ہے جبکہ آمر کی طرف سے اس کی اجازت ہو جیسا کہ حج افراد و قرآن کر سکتا ہے۔

اور نوع دوم کے بھی دو مسائل یہاں زیر بحث ہیں: مثلاً دور حاضر میں ہوائی جہاز میں سیٹوں کی بنگ اور فلائٹ کے آنے جانے کی تاریخوں کا تعین بہت پہلے سے ہو جاتا ہے اور فلائٹ کی تاریخ کو بدل لو انعام لوگوں کے بس سے باہر ہوتا ہے ایسی صورت میں عورت حیض و نفاس کی حالت میں طواف افاضہ کیسے کرے جب کہ مکہ معظمہ میں اس کا قیام اس کے اختیار میں نہیں ہے اور اس کی فلائٹ مثلاً ۱۳/۱۴ ذوالحجہ کو ہے اور طواف افاضہ حج کا رکن ہے بغیر اس کو ادا کیے اگر عورت وطن چلی جائے تو حج ہی ادا نہ ہوگا اور لازم ہوگا کہ عورت دوبارہ مکہ مکرمہ آئے اور طواف افاضہ کرے اور وہ عورت حلال نہ ہوگی اگرچہ اسی حالت پر برسوں گزر جائیں اور اس حالت میں طواف کر نہیں سکتی کیونکہ طواف کے لیے طہارت شرط ہے، حیض و نفاس کی حالت میں طواف کرنے والی عورت پر بدنہ واجب ہے۔

اور میں سمجھتا ہوں کہ کوئی مفتی یہ حکم بھی نہیں دے سکتا ہے کہ تم حیض و نفاس کی حالت میں بیت اللہ شریف کا طواف کر لو اس لیے کہ ناپاکی کی حالت میں مسجد الحرام میں جانا اور بیت اللہ شریف کا طواف کرنا دونوں ناجائز اور گناہ ہے اور کسی گناہ کا حکم کوئی مفتی نہیں دے سکتا ہے تو ایسی صورت میں کیا حیلہ اور تدبیر ہو سکتی ہے کہ عورت طواف افاضہ سے سبکدوش ہو سکے

(۱) لباب، ص: ۲۵۲، فصل نفقة.

(۲) لباب، ص: ۲۵۳، فصل: الدماء المتعلقة بالحج

(۳) رد المحتار، ص: ۳۲، ج: ۴، باب الحج عن الغير / کتاب الحج، دار الکتب العلمیة، بیروت.

اور اپنے حج فرض کو مکمل کر سکے۔

(۲) دور حاضر میں جبکہ معاصی اور فحاشی عام ہے تو باوجود اس کے کہ خسر اپنی بہو کا اور داماد اپنی ساس کا محرم ہے لیکن خسر و داماد کے بہو اور ساس کے لیے محرم ہونے کے باوجود اگر اندیشہ فتنہ ہو تو کیا بہو اور ساس کو اپنے ساتھ حج میں لے جانے کی اجازت ہوگی یا انہیں اس سے روک دیا جائے گا۔ جب کہ اکثر بہو کے ساتھ خسر کی بدکاری اور ساس کے ساتھ داماد کے غلط کاری کے واقعات رونما ہوتے رہتے ہیں تو کیا ایسی صورت میں جو ان خسر یا جو ان داماد کے ساتھ بہو یا ساس کو سفر حج کی اجازت دی جاسکتی ہے؟

رضائی بھائی محرم ہے مگر اس کے باوجود منظرہ فساد کی وجہ سے فقہائے کرام نے ارشاد فرمایا کہ عورت اپنے رضائی بھائی کے ساتھ سفر نہ کرے اور ساس محرمات ابدیہ سے ہے اس کے باوجود فقہانے فرمایا کہ جو ان ساس داماد کے ساتھ سفر نہ کرے۔ رد المحتار میں ہے:

”نقل السيد ابو السعود عن نفقات البزازیة لا تسافر باخيها رضاعاً في زماننا هـ. اى لغلبة الفساد. قلت و يؤده كراهة الخلوة بها كالصهرة الشابة فينبغى استثناء الصهرة الشابة هنا ايضا لأن السفر كالخلوة“^(۱)

مجدد اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ العزیز اپنے ایک فتویٰ میں ارشاد فرما رہے ہیں:

”رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

لا یحل لامرأة تو من بالله والیوم الآخر ان تسافر مسيرة یوم و لیلة الا مع ذی رحم محرم یقوم علیہا“۔

حلال نہیں ہے اس عورت کو کہ ایمان رکھتی ہو اللہ اور قیامت پر کہ ایک منزل کا بھی سفر کرے مگر محرم کے ساتھ جو اس کی حفاظت کرے یعنی بچہ یا مجنون یا مجوسی یا بے غیرت فاسق نہ ہو ایسا اگر محرم ہو تو اس کے ساتھ بھی سفر حرام ہے کہ اس سے حفاظت نہ ہو سکے گی یا نا حفاظتی کا اندیشہ ہو گا الی آخرہ۔^(۲)

انوار البشارة میں ایک جگہ فرمایا:

”عورت کے ساتھ جب تک شوہر یا محرم بالغ قابل اطمینان نہ ہو، جس سے نکاح ہمیشہ کو حرام ہے، سفر حرام ہے۔ اگر کرے گی حج ہو جائے گا مگر ہر قدم پر گناہ لکھا جائے گا۔“^(۳) خط کشیدہ عبارت قابل توجہ ہے۔

(۳) مکہ معظمہ میں پندرہ روز یا اس سے زائد دنوں تک اگر حاجی کا قیام ہو تو اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہے یا

(۱) رد المحتار، ج: ۳، ص: ۴۶۴، کتاب الحج، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۴، ص: ۶۸۲، کتاب الحج، رضا اکیڈمی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص: ۶۹۱، ج: ۴، رسالہ انوار البشارة، فی مسائل الحج والزیارة، مطبوعہ: رضا اکیڈمی

نہیں؟ قرآن، تمتع، افراد تمام صورتوں میں صرف ایک قربانی واجب ہوگی یا چند اور یہ حرم ہی میں ہو سکتی ہے یا حرم سے باہر اپنے وطن میں بھی۔

تمام صورتوں کا احاطہ فرما کر سب کے احکام تحریر فرمائیں۔

درج بالا تمہیدی گفتگو کے بعد اپنے مؤقر مند و بین محققین و مفتیان کرام کی خدمات عالیہ میں چند سوالات پیش ہیں امید کہ اپنے تحقیقی جوابات سے شرکائے مجلس شرعی کو مستفیض فرمائیں گے۔

سوالات

(الف) حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ جائز ہے یا ناجائز؟۔

(ب) حج بدل کرنے والا تمتع بھی کر سکتا ہے یا نہیں؟۔

(ج) عورت حیض و نفاس کی حالت میں طواف افاضہ کیسے کرے گی؟ جبکہ مکہ معظمہ میں عورت کا قیام ممکن نہ ہو؟۔

(د) جو ان خسراور داماد کے ساتھ بہو یا ساس کا سفر حج جائز ہے یا ناجائز؟۔

(ه) حاجی پر قربانی واجب ہے یا نہیں، جب کہ مکہ معظمہ میں ۱۵ دن یا اس سے زائد دنوں تک قیام پذیر رہ چکا ہو؟

خلاصہ مقالات بعنوان

مسائل حج

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوری قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے تیرہویں سیمینار کے لیے جن موضوعات کا انتخاب ہوا، ان میں ایک موضوع ہے ”مسائل حج“ — اس پر تادم تلخیص ۴۹ مقالے مجلس کو موصول ہوئے، جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ۳۰۶ ہے۔ اس موضوع کے بعض گوشوں کی تنقیح کے لیے پانچ سوالات حضرات علمائے کرام کی خدمت میں پیش کیے گئے۔ جن کی تفصیل اس طرح ہے:

[الف] - حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کی شرعی حیثیت کیا ہے، جائز ہے یا ناجائز؟

[ب] - حج بدل کرنے والا تمتع بھی کر سکتا ہے یا نہیں؟

[ج] - عورت حیض و نفاس کی حالت میں طوافِ افاضہ کیسے کرے گی، جب کہ مکہ معظمہ میں عورت کا قیام ممکن نہ ہو؟

[د] - جوان خسر اور داماد کے ساتھ بہو یا ساس کا سفر جائز ہے یا ناجائز؟

[ه] - حاجی پر قربانی واجب ہے یا نہیں، جب کہ مکہ معظمہ میں ۱۵ دن یا اس سے زائد دنوں تک قیام پذیر رہ چکا ہو؟

پہلا سوال :- پہلے سوال کے جواب میں تین موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف یہ ہے کہ ایسا تمتع جو اپنے ساتھ ہدی کا جانور لے کر گیا ہو وہ حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے نہیں کر

سکتا اور اگر ایسا تمتع ہو جو اپنے ساتھ قربانی کا جانور لے کر نہ گیا ہو تو وہ حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کر سکتا ہے، البتہ اشہر

حج میں جواز عمرہ کے سلسلے میں چوں کہ بعض علما کا اختلاف ہے، مثلاً صاحب فتح القدیر امام ابن الہمام اور صاحب لباب

المناسک علامہ رحمت اللہ سندھی وغیرہ حج سے پہلے مزید عمرے کی اجازت نہیں دیتے، ان کی دلیل یہ ہے کہ تمتع کرنے والا

مکی کے حکم میں ہو جاتا ہے اور مکی کے لیے حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا جائز نہیں، لباب المناسک میں ہے:

لا یعتمر (المتمتع) قبل الحج۔

فتح القدیر میں ہے:

ثم ظهر لي بعد نحو ثلاثين عاما من كتابة هذا الكتاب أن الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه أولا. (۱)

اور اختلاف علما سے بچنا بہتر ہے، اس لیے اولیٰ واسب یہ ہے کہ بعد حج عمرہ کرے بالخصوص جب حج کے بعد مزید مکہ مکرمہ میں قیام کا موقع ملے۔ اور قبل حج صرف طواف پر اکتفا کرے، اسی بنیاد پر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے تحریر فرمایا:

”اب یہ سب حجاج (قارن، متمتع، مفرد کوئی ہو) کہ منیٰ جانے کے لیے مکہ معظمہ میں آٹھویں تاریخ کا انتظار کر رہے ہیں، ایام اقامت میں جس قدر ہو سکے نرا طواف بے اضطباع ورمل وسعی کرتے رہیں۔ باہر والوں کے لیے یہ سب سے بہتر عبادت ہے۔“ (۲)

مگر راجح یہی ہے کہ حج سے پہلے متمتع غیر سائق للہدی کے لیے ایک سے زائد عمرے کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ یہ موقف اکثر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ اس موقف پر درج ذیل عبارتوں سے استدلال کیا گیا ہے۔

علامہ علی قاری رحمۃ اللہ علیہ (لا یعتمر قبل الحج) کی شرح میں فرماتے ہیں:

وهذا بناء على أن المكي ممنوع من العمرة فجا زله تكرر اها لأنها عبارة مستقلة ايضا كالطواف.

منحة الخالق میں شرح لباب کی درج بالا عبارت نقل کرنے کے بعد مزید اس کی تائید میں فرمایا:

و في حاشية المدي أن ما في اللباب مسلم في حق المتمتع السائق للهدى، أما غير السائق فلا، لأنه خلاف مذهب اصحابنا جميعا، لأن العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة إلا في خمسة أيام لا فرق في ذلك بين المكي والآفاق كما صرح في النهاية والمبسوط والبحر وأخي زاده والعلامة قاسم وغيرهم. (۳)

حضرت علامہ شامی علیہ الرحمہ رد المحتار میں فتح القدیر کی درج بالا عبارت کے تحت فرماتے ہیں:

ونقل عن القاضي عید في ”شرح المنسك“ أن ما في الفتح قال العلامة قاسم: إنه ليس بمذهب لعلمائنا ولا للأئمة الأربعة ولا خلاف في عدم كراهتها لأهل مكة. (۴)

منحة الخالق باب تمتع کے اخیر میں فیصلہ کن انداز میں علامہ شاہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

(۱) فتح القدیر، ج: ۳، ص: ۱۱، کتاب الحج، برکات رضا، پور بندر، گجرات.

(۲) فتاویٰ رضویہ ج: ۴، ص: ۷۰۴، رسالہ انوار البشارة فی مسائل الحج والزیارة، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) منحة الخالق علی البحر الرائق، ج: ۲، ص: ۶۴۲، کتاب الحج، باب التمتع، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۴) رد المحتار، ج: ۳، ص: ۴۷۷، کتاب الحج، دار الکتب العلمیة، بیروت.

والظاهر أن المتمتع بعد فراغه عن العمرة لا يكون ممتنعا من اتيان العمرة فإنه زيادة عبادة وهو وإن كان في حكم المكي إلا أن المكي ليس ممنوعا عن العمرة فقط على الصحيح وإنما يكون ممنوعا عن المتمتع كما تقدم ما في الباب (۱)

”المسلک المقسط“ کے محشی علامہ حسین بن محمد سعید عبدالغنی مکی حنفی رحمۃ اللہ علیہ، منحة الخالق کی عبارت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

قلت فما يفعله جهلة معلمى الغرباء من منعهم من اتيان العمرة للمتمتع الذى لم يسق الهدى هو على خلاف المذهب، ويتسبب عن المنع المذكور حرمان الغرباء من عبادة لها ثواب عظيم لا يتيسر لهم فعلها في بلادهم. وربما ضاق عليهم الوقت فلا يمكنهم فعلها بعد نزولهم من عرفات، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم (۲)

بدائع الصنائع وغيرہ میں ہے:

فإن السنة كلها وقت العمرة وتجوز في غير اشهر الحج وفي اشهر الحج لكنه يكره فعلها في يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق (۳)

دوسرا موقف یہ ہے کہ حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کرنا ناجائز ہے، ہاں اگر کسی کی فلائٹ بعد حج فوراً ہو اور اس کو عمرے کا موقع نہ مل سکے تو ایسے لوگ قبل حج ایک سے زائد عمرے کر سکتے ہیں۔ یہ رے صرف ایک عالم کی ہے، وہ ہیں مولانا محمد سلیمان مصباحی، یہ لکھتے ہیں:

”قبل احرام حج ایک سے زیادہ عمرہ کے بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے اور دلائل شرعیہ بھی مختلف ہیں اور فقہ کا یہ ضابطہ ہے کہ جہاں جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہو وہاں ترجیح عدم جواز کو ہوگی، لہذا رائج یہ ہے کہ حج سے پہلے ایک سے زیادہ عمرہ کرنا ناجائز نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی کی فلائٹ بعد حج فوراً ہو اور اس کو عمرے کا موقع نہ مل سکے تو ایسے لوگ ان علما کے اقوال پر عمل کر سکتے ہیں، جنہوں نے جواز کا حکم دیا ہے۔“

تیسرا موقف یہ ہے کہ متمتع بعد عمرہ حلال ہو کر میقات کے باہر مقیم ہو تو بالاتفاق وہ آفاقی کے حکم میں ہوگا اور مزید عمرے کی بھی اجازت ہوگی۔ یہ موقف ہے مولانا محمد انور نظامی اور مولانا محمد بشیر القادری کا، ان دونوں حضرات کا موقف ایک ہونے کے ساتھ ساتھ الفاظ بھی دونوں کے ایک ہیں، لکھتے ہیں:

(۱) منحة الخالق، ج: ۲، ص: ۶۴۵، کتاب الحج، باب التمتع، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) ارشاد الساری الی مناسک الملا علی القاری، ص: ۱۹۴، المكتبة التجارية الكبرى، مصر

(۳) بدائع الصنائع، ج: ۲، ص: ۳۳۹، کتاب الحج، فصل: وأما العمرة فالكلام فيها يقع في مواضع، مطبوعه مركز اهل سنت برکات رضا، پور بندر، گجرات۔

”اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ بعد عمرہ حلال ہو کر جب متمتع میقات کے باہر مقیم ہو تو بالاتفاق آفاقی کے حکم میں ہوگا اور مزید عمرے کی بھی بالاتفاق اجازت ہوگی۔ لہذا متمتع کے لیے مطلقاً مزید عمرے کی ممانعت کا قول راجح نہیں معلوم ہوتا۔ لہذا دوسرا موقف ”هذا الممتع آفاقی غیر ممنوع من العمرة فجاءه تكرارها. اھ“ ہی راجح ہے۔“

دوسرا سوال:- دوسرے سوال کے جواب میں بھی تین نظریات ملے۔

پہلا نظریہ یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا متمتع نہیں کرے گا، اس کے قائل ہیں مولانا صاحب علی مصباحی، انھوں نے اپنے اس موقف کے اثبات میں کوئی دلیل پیش کرنے کی زحمت نہیں اٹھائی ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا متمتع بھی کر سکتا ہے، بشرطے کہ حج کرانے والے کی طرف سے اس کی اجازت مل چکی ہو، لیکن عام متمتعین کی طرح اس کو حرم شریف سے احرام حج باندھنا درست نہیں ہے، بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ احرام حج سے پہلے میقات کی طرف نکلے اور میقات سے حج کا احرام باندھے تاکہ حج آفاقی ہو۔ یہ نظریہ درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مولانا محمد عرفان عالم مصباحی (۲) مولانا ساجد علی مصباحی (۳) مولانا عبدالسلام (۴) مولانا قاضی فضل رسول (۵) مولانا شبیر احمد (۶) مفتی حبیب اللہ

ان حضرات کی دلیلیں یہ ہیں:

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ حج بدل کی شرائط بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”مجموع عنہ جب اہل آفاق سے ہو تو لازم ہے کہ اس کی طرف سے حج آفاقی کیا جائے، اگر اس نے حج کو بھیجا اس نے عمرہ کا احرام باندھا، بعد عمرہ موسم میں مکہ معظمہ سے احرام حج باندھا، اس کی طرف سے حج نہ ہوگا کہ یہ حج مکہ کی ہو، نہ آفاقی، ہاں اگر قریب حج میقات کی طرف نکل کر احرام حج میقات سے باندھے تو جائز ہے کہ حج آفاقی ہو انہ کی۔“ (۱)

منحة الخالق علی البحر الرائق میں ہے:

”ذكر العلامة الشيخ السندی رحمة الله تعالى عليه في منسكه الكبير أن من شروط صحة الحج عن الأمر أن يحرم من الميقات، فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة يضمن في قولهم جميعاً، ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام لأنه مأمور بحجة ميقاتية اھ وهل إذا عاد إلى الميقات و أحرّم يقع عن الأمر؟ ظاهر التعليل نعم، فتأمل.“ (۲)

تیسرا نظریہ یہ ہے کہ مجموع عنہ کی اجازت سے حج بدل کرنے والا متمتع کر سکتا ہے اور اس میں اس کی کوئی قید نہیں کہ

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۴، ص: ۶۶۴، اوائل کتاب الحج، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) منحة الخالق، ج: ۳، ص: ۱۰۹، کتاب الحج، باب الحج عن الغير، دار الکتب العلمیہ، بیروت.

حج کا احرام باندھنے کے لیے اہل آفاق کی میقات پر آئے، بلکہ حدودِ حرم میں جہاں سے چاہے حج کا احرام باندھے اور مسجد الحرام شریف سے باندھنا افضل ہے۔ یہ نظریہ درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مفتی شفیق احمد شربی (۲) مولانا محمد اسحاق رام پوری (۳) مولانا محمد عالم گیر (۴) قاضی فضل احمد (۵) مولانا شمشاد احمد (۶) مولانا نظام الدین، برطانیہ (۷) مولانا ابرار احمد اعظمی (۸) مولانا محمد سلیمان (۹) مفتی عنایت احمد (۱۰) مفتی محمد معراج قادری (۱۱) مولانا ناظم علی (۱۲) مولانا آل مصطفیٰ (۱۳) مولانا جمال مصطفیٰ (۱۴) مولانا ابوطالب (۱۵) مولانا معین الدین (۱۶) مولانا مسیح احمد (۱۷) راقم الحروف صدر الوریٰ قادری (۱۸) مولانا ابرار احمد امجدی (۱۹) مولانا محمد انور نظامی (۲۰) مولانا بشیر قادری (۲۱) مولانا محمد عالم نوری (۲۲) مولانا مختار احمد بھیروی (۲۳) مولانا مسعود احمد برکاتی (۲۴) خواجہ آصف رضا (۲۵) مولانا اختر رضا (۲۶) مفتی محمد نسیم (۲۷) مولانا دستگیر عالم (۲۸) مولانا رضوان احمد (۲۹) مولانا احمد رضا (۳۰) مولانا نظام الدین، جہاں شاہی (۳۱) مولانا سلیم الدین (۳۲) مولانا اختر حسین (۳۳) مولانا رفیع الزماں (۳۴) مولانا نفیس احمد مصباحی (۳۵) مولانا عبدالحق (۳۶) مولانا شمس الہدیٰ (۳۷) مفتی بدر عالم (۳۸) مفتی زاہد علی سلامی (۳۹) مولانا اختر کمال (۴۰) مولانا ناصر اللہ (۴۱) مولانا عارف اللہ (۴۲) مفتی انفاس الحسن چشتی۔

ان حضرات کی دلیل درج ذیل عبارات ہیں:

کنز الدقائق میں ہے: ”ودم القران والجنایة علی المامور۔“
اسی کے تحت بحر الرائق میں ہے:

”وأراد بالقران دم الجمع بین النسکین قرانا کان أو تمتعا کما صرح به فی غایة البیان لکن بالإذن المتقدم.“^(۱)

الاختیار للتعلیل المختار میں ہے:

”ودم المتعة والقران والجنایات علی المامور۔“^(۲)
النہر الفائق میں ہے:

”ودم القران والتمتع والجنایة علی المامور۔“^(۳)

در مختار میں ہے:

”ودم القران والتمتع علی الحاج إن أذن له الأمر بالقران والتمتع وإلا فیصیر مخالفا فیضمن۔“^(۴)

(۱) بحر الرائق، ج: ۳، ص: ۷۰، کتاب الحج، دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۲) الاختیار للتعلیل المختار، ص: ۱۱۹، باب الحج عن الغیر

(۳) النہر الفائق، کتاب الحج، باب الحج عن الغیر، ص: ۱۶۵، ج: ۲، دار الکتب العلمیہ، بیروت۔

(۴) در مختار، ص: ۳۲، ج: ۴، باب الحج عن الغیر، دار الکتب العلمیہ، بیروت۔

لباب میں ہے:

”و ینبغی للأمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني كيف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا.“

ایک اور مقام میں ہے: ”لو أمره بالقران أو التمتع فالدم على المأمور.“^(۱)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ ان عبارتوں کی روشنی میں فرماتے ہیں:

”الحمد لله هذا نص صريح في جواز التمتع في حج البدل، وأنه إذا كان بإذن الأمر لا

يكون خلافاً و أن النسكين يقعان عن الأمر و إلا لزم الخلاف.“^(۲)

حضرت علامہ علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کا اس باب میں موقف یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا تمتع نہیں کر سکتا، اس کی انھوں نے

دو وجہیں ذکر کیں۔ ایک یہ کہ کلام مشائخ میں امر حج کی تفویض افراد اور قران ہی کے ساتھ مقید ہے جس سے یہ سمجھ میں آتا

ہے کہ مجموعہ تمتع کی اجازت نہیں دے سکتا — دوسری یہ کہ حج بدل کی شرط سے یہ بھی ہے کہ حج میقاتی و آفاقی ہو،

جب کہ تمتع کرنے والا پہلے عمرہ ادا کرے گا اور مکہ مکرمہ پہنچ کر اس کا سفر ختم ہو جائے گا، اب وہ جو حج کرے گا وہ مکہ ہوگا، آفاقی

نہ ہوگا۔

حضرت ملا علی قاری ”لباب“ کی مقدم الذکر عبارت کے تحت فرماتے ہیں:

”فيه أن هذا القيد سهو إذا لتفويض المذكور في كلام المشائخ مقيد بالإفراد والقران لا

غير، ففيه الكبير: قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل: ”إذا أمر غيره أن يحج عنه ینبغی

أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول: حج عني بهذا كيف شئت إن شئت حج و إن شئت فأقرن —

وقد سبق أيضا أن من شرط الحج عن الغير أن يكون ميقاتيا آفاقيا، و تقرر أن بالعمرة

ينتهى سفره إليها و يكون حجه مكيا، وأما ما في قاضي خان من التخيير بحجة أو عمرة و حجة

أو بالقران فلا دلالة له على الجواز إذ الواو لا تفيد الترتيب، فيحمل على حج و عمرة بأن يحج

أولا عنه ثم يأتي بعمرة له أيضا فتدبر فإنه موضع خطر.“^(۳)

اور صاحب لباب کے قول ”لو أمره بالقران أو التمتع“ میں تمتع کو معنی لغوی پر محمول کیا اس پر اعلیٰ حضرت

امام احمد رضا خاں قدس سرہ العزیز نے عالمانہ تنقید فرمائی اور خود ملا علی قاری کے کلام سے حج بدل میں تمتع کا جواز ثابت فرمایا،

رقم طراز ہیں:

اقول: حمله على المعنى اللغوى في غاية البعد و أما اقتصار المشائخ على الإفراد والقران

(۱) لباب المناسك، ص: ۳۰۵

(۲) جد الممتار، ج: ۲، ص: ۳۶۳، المجمع الاسلامی، مبارک فور

(۳) شرح اللباب، باب الحج عن الغير، فصل في النفقة، ص: ۳۰۴، مصر.

فرما یریدون بالقران ما هو أعم من التمتع لأن فی کلیهما الجمع بین النسکین وقد نقل العلامة الشارح عن الإمام القاضی خان اول باب العمرة ص: ۲۵۵ أن وقتها جميع السنة إلا خمسة أيام یکره فیها العمرة لغير القارن اه فقال العلامة نفسه: یعنی فی معناه الممتع اه.

و عبارة الخانية ظاهرة فی وفاق اللباب و حملها على عکس الترتیب لا یفید فإن العمرة عن غیره الآفاق کالحج عنه فی وجوب کل عن میقاته الآفاق إذا استنابه فی احدهما — وقد قال فی اللباب و شرحه ص ۲۴۵: لو أمره بالعمرة فحج عنه أو عن نفسه ثم اعتمر له لم یجز. اه

واشترط كون الحج عن الغير میقاتیا مسلم بالمعنی الأعم الشامل لمیقات المکی و غیره، أما اشتراط كونه من المیقات الآفاقی فغیر مسلم مطلقا، ولذا لما قال فی اللباب فی شرائط الحج عن الغیر: ”العاشر: أن یحرم من المیقات“ قال القاری: أى من میقات الأمر یشمل المکی و غیره. اه

ولا شك أن الأمر لو تمتع بنفسه لكان میقاته للحج الحرم، فكذا نائبه بإذنه، ولما فرع على فی الباب بقوله: فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة لا یجوز و یضمن، قال فی الكبير: ولا یجوز ذلك عن حجة الإسلام لأنه مأمور بحجة میقاتية اه — قال القاری ص ۲۴۴: فیه أنه إن أراد بالمیقاتية المواقية الآفاقية ففی اطلاقه نظر ظاهر إذ تقدم أن المکی إذا أوصی بالرى أن یحج عنه یحج عنه من مكة وكذا سبق أن من أوصی أن یحج عنه من غیر بلده یحج كما أوصی قرب من مكة أو بعد اه — فكیف یجعل الآفاقية شرطا هنا بل هو فی شك ههنا من نفس شرط المیقاتية فضلا عن الآفاقية حیث قال بعده: و أيضا فیه اشكال آخر حیث أن المیقات من أصله لیس شرطا لمطلق الحج و أصالته بل إنه من واجباته فكیف یكون شرطا وقت نیابته فإن وجد نقل صریح أو دلیل صحیح فالأمر مسلم و إلا فلا اه — ولا نسلم أن سفره هذا یتجرد للعمرة ولا یكون للحج كمن سعى إلى الجمعة و صلى قبلها السنة لا یكون سعيه مصروفا عن الجمعة كما نص على التنظیر به فی الهدایة.

ثم إن الباب نص فی باب التمتع منه ص ۱۴۸: إنه لا یشترط لصحة التمتع أن یكون النسكان عن شخص واحد حتی لو أمره شخص بالعمرة و آخر بالحج جاز. اه

وقد أقره علیه القاری ثمه قائلا: أى وأذن له فی التمتع جاز لكن دم المتعة علیه فی ماله اه فهذا إذعان منه لما فی الباب فإذن الجواز هو اجواب والله تعالى أعلم بالصواب. ^(۱)

(۱) جد الممتار، ج: ۲، ص: ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، المجمع الاسلامی، مبارک فور.

تیسرا سوال:- تیسرے سوال کے جواب میں سارے مقالہ نگار حضرات اتنی بات پر متفق نظر آئے کہ مذہبِ حنفی میں طواف کے لیے طہارت شرط نہیں بلکہ واجب ہے، مگر اس کے بعد پھر مختلف نظریات میں تقسیم ہوتے نظر آئے۔

پہلا نظریہ یہ ہے کہ ایسی عورت جس کو طوافِ افاضہ کے دنوں میں حیض آنے کا خدشہ ہو وہ پہلے ہی سے ایسی دوائیں استعمال کرے جن سے اس کا حیض موخر ہو جائے۔ اگر اس پر کامیابی نہ ملے تو وہ واپسی کے لیے پرواز کی تاریخ موخر کرانے کے لیے پوری کوشش کرے تاکہ پاک ہو کر اسے طوافِ افاضہ کا موقع مل جائے۔ اگر ہر طرح کی کوشش کے بعد بھی ناکامی نظر آئے تو اس کے لیے حیلہ یہ ہے کہ وہ کسی عالم سے مسئلہ دریافت کرے اور عالم اس کے سامنے یہ بیان کر دے کہ حیض کی حالت میں مسجد میں تیرا داخل ہونا حرام ہے اور اگر تو داخل ہو کر طواف کرے گی تو تیرا طواف تو ہو جائے گا مگر گناہ گار ہوگی اور تجھ پر بدنہ کی قربانی لازم ہوگی۔ یہ رے اکثر مقالہ نگاروں کی ہے۔ ان کی دلیل رد المحتار کی درج ذیل عبارت ہے:

تنبيه: نقل بعض المحشين عن منسك ابن امير حاج: لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا: يقال لها: لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت وطفث اثمت وصح طوافك و عليك ذبح بدنة. و هذه المسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء. (۱)

یہ نظریہ ان حضرات کا ہے: (۱) مفتی شفیق احمد شرنپنی (۲) مولانا محمد عالم گیر (۳) قاضی فضل احمد (۴) مولانا نظام الدین، برطانیہ (۵) مفتی محمد معراج قادری (۶) مولانا ناظم علی (۷) مولانا عرفان عالم (۸) مولانا آل مصطفیٰ (۹) مولانا جمال مصطفیٰ (۱۰) مولانا ساجد علی (۱۱) مولانا ابوطالب (۱۲) مولانا معین الدین (۱۳) مولانا محمد صدر الوری قادری (۱۴) مولانا ابرار احمد امجدی (۱۵) قاضی فضل رسول (۱۶) مولانا شبیر احمد (۱۷) مولانا انور نظامی (۱۸) مولانا محمد عالم (۱۹) مولانا مختار احمد بہیڑی (۲۰) مولانا مسعود احمد برکاتی (۲۱) خواجہ آصف رضا (۲۲) مولانا اختر رضا (۲۳) مفتی محمد نسیم (۲۴) مولانا دستگیر عالم (۲۵) مولانا رضوان احمد (۲۶) مولانا نظام الدین، جہا شاہی (۲۷) مولانا اختر حسین، جہا شاہی (۲۸) مولانا نفیس احمد مصباحی (۲۹) مولانا عبدالحق (۳۰) مولانا شمس الہدیٰ (۳۱) مفتی بدر عالم (۳۲) مفتی زاہد علی سلامی (۳۳) مولانا اختر کمال (۳۴) مولانا نصر اللہ (۳۵) مولانا عارف اللہ۔

تین علمائے کرام (مولانا عبد السلام، مولانا مسیح احمد، مولانا بشیر قادری) اپنے مقالوں میں بدنہ کے بجائے دم استعمال کرتے ہیں، جس کے عموم میں بکری بھی شامل ہے، یہ حضرات خود ہی اپنی مراد بتا سکتے ہیں کہ دم سے انھوں نے کیا مراد لیا ہے۔

دوسرا موقف یہ ہے کہ عورت کا سب کچھ عمل وہی ہو گا جس کی صراحت پہلے موقف میں کی گئی ہے، مگر عورت چوں کہ معذور ہے اس لیے حالتِ حیض میں طواف کرنے کی صورت میں گناہ گار نہ ہوگی۔ یہ موقف درج ذیل تین علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا صاحب علی (۲) مفتی حبیب اللہ (۳) مفتی انفاس الحسن چشتی۔

(۱) رد المحتار، ج: ۳، ص: ۵۳۹ مطلب: فی طواف الزیارة، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ، بیروت۔

ان میں مولانا صاحب علی نے دفع حرج کا سہارا لیا، جب کہ مفتی حبیب اللہ نے ”الضروریات۔ تبیح المحظورات پر تکیہ رکھا“، البتہ مفتی انفاس الحسن چشتی نے حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ والرضوان کا قول پیش کیا، وہ بہارِ شریعت میں فرماتے ہیں:

”تنبیہ: محرم اگر بالقصد بلا عذر جرم کرے تو کفارہ بھی لازم ہوگا اور گناہ گار بھی ہوگا، لہذا اس صورت میں توبہ واجب کہ محض کفارہ سے پاک نہ ہوگا جب تک توبہ نہ کرے اور اگر نادانستہ یا عذر سے ہے تو کفارہ کافی ہے، جرم میں کفارہ بہر حال لازم ہے۔“^(۱)

پہلا موقف رکھنے والے لوگوں میں دو اصحابِ قلم مولانا عرفان عالم اور مولانا رفیع الزماں نے حفاظتی تدابیر میں ایک یہ بھی ذکر کیا کہ قبل حیض کرسف اس طرح رکھ لے کہ خون فرجِ خارج میں نہ آنے پائے، جب تک خون فرجِ خارج میں نہ آئے گا، اس کے حائضہ ہونے کا حکم نہ ہوگا۔

تیسرا موقف یہ ہے کہ عارضۂ حیض کی وجہ سے طوافِ افاضہ کی فرضیت ساقط ہو جائے گی، کسقوط الصلوٰۃ والصوم فی حالة الحيض، وجہ یہ کہ جب طواف کے لیے دخول مسجد لازم و طہارت شرط ہے إذا فات الشرط فات المشرط لہذا اس کی بھی قضا ہونی چاہیے، جس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ کسی کو طوافِ افاضہ کے لیے وکیل بنائے، دوسری یہ کہ خود طواف کرے اور بدنہ کا ذبیحہ کر دے۔ یہ موقف ہے حضرت مفتی عنایت احمد نعیمی کا۔

چوتھا موقف جس کے قائل ہیں مولانا محمد سلیمان مصباحی، موصوف نے موقفِ اول سے بھی انکار نہیں کیا ہے، مگر اس کے لیے ایک صورت یہ نکالی ہے کہ ایسی عورت کسی کو اپنا نائب بنا دے اور وہ اس کی طرف سے طواف کر دے اور احتیاطاً ایک دم دے دے۔

پانچواں موقف یہ ہے کہ ایسی عورت طواف کیے بغیر وطن کو چلی جائے، محظوراتِ احرام سے بچے اور جتنی جلد ہو سکے مکہ معظمہ دوبارہ واپس آکر طوافِ افاضہ کر لے تاہم اگر طویل احرام کی مشقت پر صبر نہیں کر سکتی تو مذہبِ امام ابو یوسف کو اختیار کرتے ہوئے ہدی کا جانور حرم میں بھیج کر مثلِ محصر اسے احرام کھولنے کی اجازت ہونی چاہیے کہ ان کے مذہب پر وقوفِ عرفہ کے بعد بھی حکمِ احصار ثابت ہے۔ یہی مذہب امام شافعی کا بھی ہے اور موضعِ حرج میں ظاہر مذہب سے عدول جائز۔ تیسری صورت یہ ہے کہ فقہائے شافعیہ نے حالتِ حیض میں طوافِ افاضہ کر لینے کو احوط کہا، جس سے متبادر یہ ہوتا ہے کہ اسقاطِ فرض کے لیے مجبور عورت کے واسطے ایسا کرنا گناہ نہیں۔ ”اختلاف امتی رحمۃ“ اور ”الدین یسر“ کے تناظر میں زیرِ غور مسئلہ کو حل کرنے کے لیے امید کی کرن پھوٹی نظر آتی ہے۔

یہ موقف ہے مولانا ابرار احمد اعظمی کا۔

چھٹا موقف یہ ہے کہ حائضہ وضو کر کے طواف کر لے اور اسے تین باتوں میں اختیار دیا جائے، چاہے تو قربانی

(۱) بہارِ شریعت، ج: ۶، ص: ۲۴

دے چاہے تو چھ فقیروں کو صدقہ کرے یا تین روزے رکھ لے۔ ہدایہ میں ہے:

بخلاف المضطر حیث یتخیر لأن الآفة هناك سماویة وههنا من العباد. (۱)

اس کے حاشیہ میں ہے:

بخلاف المحرم المضطر الى حلق رأسه فإنه إذا حلق رأسه يتخیر بين الأشياء الثلاثة إن

شاء ذبح و إن شاء تصدق بها على ستة مساكين و إن شاء صام ثلاثة أيام.

یہ موقف مولانا رفیع الزماں کا ہے۔

چوتھا سوال:- چوتھے سوال کے جواب میں تین نظریات سامنے آئے۔

پہلا نظریہ یہ ہے کہ اگر جوان خسرو داماد فاسق ہوں کہ ان کے ساتھ سفر کرنے میں فتنے کا اندیشہ ہو اور فساد

مظنون ہو تو ان کے ساتھ سفر کرنا ناجائز ہے اور اگر وہ متقی و پرہیزگار ہوں کہ ان کے ساتھ سفر کرنے میں فتنے کا اندیشہ نہ ہو تو

ان کی رفاقت میں سفر حج کرنا جائز ہے۔ یہ موقف اکثر مقالہ نگاروں کا ہے۔ اس موقع سے عام طور پر فتاویٰ رضویہ کی دو

عبارتیں پیش کی گئی ہیں:

❶ ”عورت کو بغیر محرم کے حج خواہ کسی اور کام کے واسطے سفر کرنا ناجائز ہے، اور بھتیجا شوہر کا محرم نہیں اور محرم فاسق

بیکار ہے، اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ (۲)

❷ ”نامحرموں سے پردہ مطلقاً واجب اور محارم نسبی سے پردہ نہ کرنا واجب، اگر کرے گی تو گنہگار ہوگی۔ اور محارم غیر نسبی مثلاً

علاقہ مصاہرت و رضاعت، ان سے پردہ کرنا اور نہ کرنا دونوں جائز مصلحت و حالت پر لحاظ ہوگا، اس واسطے علما نے لکھا ہے کہ

جوان ساس کو داماد سے پردہ مناسب ہے۔ یہی حکم خسرو اور بہو کا ہے، اور جہاں معاذ اللہ مظنہ فتنہ ہو پردہ واجب ہو جائے گا۔

والله يعلم المفسد من المصلح. (۳)

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ آج کے دور میں چوں کہ فتنہ و فساد، بے حیائی، عریانیت عام ہو چکی ہے، فحاشی کا بازار گرم ہو

چکا ہے، بہو کے ساتھ خسرو کے ناجائز تعلقات کے واقعات آئے دن پیش آتے رہتے ہیں، اس لیے اس زمانہ میں جوان خسرو

کے ساتھ سفر حج کے ناجائز ہونے کا فتویٰ صادر کیا جائے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے۔

(۱) مفتی محمد معراج القادری (۲) مولانا ناظم علی (۳) قاضی فضل رسول (۴) مولانا انور نظامی (۵) مولانا بشیر القادری

(۶) مولانا محمد عالم (۷) مولانا مسعود احمد برکاتی (۸) خواجہ آصف رضا (۹) مفتی محمد نسیم (۱۰) مولانا دستگیر عالم (۱۱) مولانا اختر

حسین (۱۲) مولانا نفیس احمد (۱۳) مفتی انفاس الحسن (۱۴) مولانا ابرار احمد اعظمی (۱۵) قاضی فضل احمد۔

(۱) الہدایہ، ج: ۱، ص: ۲۴۸، کتاب الحج، باب الجنایات۔

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۴، ص: ۶۸۱، کتاب الحج، مطبوعہ: رضا اکیڈمی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج: ۱۰، ص: ۱۲۴، نصف آخر، مطبوعہ: رضا اکیڈمی

تیسرا نظریہ یہ ہے کہ جب تک گواہوں سے جو ان خسرو داماد کی مامونیت کی تصدیق نہ ہو جائے تب تک ان کے ساتھ جانے کا فتویٰ نہ دیا جائے۔ یہ رائے ہے مولانا شبیر احمد کی۔

پانچواں سوال:- پانچویں سوال کے جواب میں اکثر اصحاب قلم اس امر پر متفق ہیں کہ اگر حاجی منی جانے سے پہلے مکہ مکرمہ میں مقیم رہ چکا ہو اور وہ مالکِ نصاب بھی ہو تو اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہوگی۔ اب اگر وہ متمتع یا قارن ہے تو اس پر دو قربانی واجب ہے، ایک شکرانہ حج کی، دوسری عید الاضحیٰ کی اور اگر مفرد ہے تو اس پر صرف عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہوگی، شکرانہ حج کی قربانی اس پر واجب نہیں۔

اتنی مقدار پر اتفاق کے بعد اکثر اصحاب رائے نے یہ صراحت کر دی ہے کہ شکرانہ حج کی قربانی حرم ہی میں ہوگی جب کہ عید الاضحیٰ کی قربانی حل و حرم کہیں بھی ہو سکتی ہے۔ حتیٰ کہ اپنے وطن میں بھی کسی کو اس کام پر مامور کر سکتا ہے۔ مگر قاضی فضل احمد اس تعلق سے لکھتے ہیں:

”یہ حاجی پرو ہیں واجب ہوگی جہاں حاجی ایامِ نحر میں اقامت پذیر ہو۔ اگر حرم میں ہو تو حرم میں، اگر گھر میں ہو تو گھر میں یہ قربانی عید الاضحیٰ والی قربانی ہے۔“

مزید لکھتے ہیں:

”الغرض مکہ معظمہ میں پندرہ یا اس سے زائد دنوں تک اگر حاجی کا قیام ہو اور وہ اقامت کی نیت کر لے تو اس پر عید الاضحیٰ کی صرف ایک قربانی واجب ہوگی، خواہ وہ قارن ہو یا متمتع یا مفرد اور یہ حرم ہی میں ہوگی، بشرطے کہ بارہویں کے غروب سے پہلے وہ وہاں سے بہ نیت سفر انتقال مکانی نہ کر چکا ہو۔“

مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”اگر اپنے وطن تک پہنچنے میں ایامِ نحر گزر جائیں تو حرم ہی میں یہ قربانی واجب ہوگی۔“

بعض ارباب فکر نے حاجی پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہونے کے سلسلے میں فقہائے کرام کے اختلاف کو بھی بڑی تفصیل سے واضح کیا ہے۔ ان میں حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب قبلہ مدظلہ العالی اور حضرت مولانا نفیس احمد صاحب خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اختلافی پہلو پر بھرپور بحث کرنے کے بعد حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ فرماتے ہیں:

”اس تفصیل سے یہ بات عیاں ہوئی کہ صاحبِ مذہب کے ارشاد ”لا تجب علی الحاج“ کی توجیہ میں بھی فقہائے کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ اور ہر توجیہ کی تصحیح میں بھی۔ البتہ پلہ ”مطلقاً عدم وجوب قربانی“ کا بھاری لگتا ہے اور اس میں بندوں کے لیے آسانی بھی زیادہ ہے۔ لیکن دوسرے والے قول میں احتیاط زیادہ ہے، اس حیثیت سے اس کا پلہ بھاری ہے۔ چوں کہ عبادات میں احتیاط کی رعایت اولیٰ و ارجح بلکہ بسا اوقات واجب ہوتی ہے۔ اس لیے حکم یہی ہو گا کہ جو حاجی مکہ معظمہ میں پندرہ دن یا اس سے زیادہ قیام پذیر ہو جائے اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی احتیاطاً واجب ہے، اسی میں سلامتی ہے اور یہی مجددِ اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کا مختار۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”اب قربانی میں مشغول ہو، یہ وہ قربانی نہیں جو عید میں ہوتی ہے کہ وہ تو مسافر پر اصلاً نہیں اور مقیم مال دار پر واجب ہے، اگرچہ حج میں ہو۔“ (۱)

مقیم حاجی پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہونے کے تعلق سے عام طور سے درج ذیل عبارت پیش کی گئی ہے:

”وذكر في الأصل و قال: ولا تجب الأضحية على الحاج و أراد بالحاج المسافر فأما اهل مكة فتجب عليهم و إن حجوا.“ (۲)

یہ ہے مقالات کا خلاصہ اب اس کے بعد اختلاف آرا کے تناظر میں درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں:

تنقیح طلب امور

- ① متمتع غیر سائق للہدی، حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟
- ② یہ ضابطہ کہ جہاں جواز و عدم جواز میں اختلاف ہو، وہاں ترجیح عدم جواز کو ہوگی، اپنے اطلاق پر ہے یا کچھ مخصوص شکلوں کے ساتھ مقید ہے؟
- ③ کیا قبل حج مزید عمرے کے جواز کے لیے میقات کے باہر اقامت اختیار کرنی ہوگی؟
- ④ حج بدل میں تمتع کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بر تقدیر جواز حج کا احرام اہل آفاق کی میقات سے باندھنا ضروری ہے یا حرم شریف میں کہیں سے بھی اس کا احرام باندھا جاسکتا ہے؟
- ⑤ عارضۂ حیض و نفاس کی وجہ سے طوافِ افاضہ کی فرضیت عورت کے ذمہ باقی رہے گی یا ساقط ہو جائے گی؟ بر تقدیر بقا وہ کس طرح طواف کرے، خود کرنا ضروری ہے یا کسی کو اپنا نائب بنا سکتی ہے؟ بہر حال اس پر کفارہ میں کیا لازم ہوگا، بدنہ، دم، صدقہ، روزہ؟ پھر ایسی عورت جو ہر طرح سے معذور ہے کیا اسے حالتِ حیض و نفاس میں طواف کرنے کی صورت میں گناہ گار ٹھہرایا جاسکتا ہے؟
- ⑥ کیا حاجتِ شدیدہ کی وجہ سے اس مسئلے میں ظاہر مذہب سے عدول اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب اختیار کر کے ایسی عورت کو محصر کے حکم میں مانا جاسکتا ہے؟
- ⑦ جوان خسرو داماد اگر متقی پرہیزگار ہوں کہ ان کے ساتھ سفر کرنے میں فتنے کا اندیشہ نہ ہو تو کیا عورت ان کے ساتھ سفر حج کر سکتی ہے یا یہ کہ موجودہ حالات میں مطلقاً ممانعت کا حکم دیا جائے؟ یا پھر اس بارے میں گواہوں کے ذریعہ ان کی مامونیت کی تصدیق حاصل کی جائے، پھر اجازت دی جائے؟
- ⑧ شکرانہ حج کی طرح عید الاضحیٰ کی بھی قربانی حدودِ حرم ہی میں کرنا لازم ہے، یا یہ قربانی حل و حرم ہر جگہ ہو سکتی ہے؟

(۱) رسالہ انور البشارة، فتاویٰ رضویہ، ۷۱۰/۴، مطبوعہ رضا اکیڈمی.

(۲) بدائع الصنائع، ج: ۴، ص: ۹۵، کتاب الحج، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.

فیصلے

مسائل حج

بسم الله الرحمن الرحيم — حامداً و مصلیاً و مسلماً

① یہ مسئلہ واضح ہے کہ حاج مفرد، اسی طرح قارن دخول احرام سے اتمام حج تک مستقل احرام سے عمرہ نہیں کر سکتا، کیوں کہ تا اتمام حج ان کا پہلا احرام حج افراد یا حج قران برقرار ہے جس کے ہوتے ہوئے کسی اور احرام مستقل کی گنجائش نہیں۔ یہی حکم اس متمتع کے لیے بھی ہے جو ہدی (حج کی قربانی) کا جانور ساتھ لے گیا ہے۔ لیکن وہ متمتع جو ہدی ساتھ نہیں لے گیا ہے وہ عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال ہو جاتا ہے، پھر حج کا احرام ایام حج سے ذرا پہلے باندھ کر حج ادا کرتا ہے، درمیانی وقفہ میں وہ مزید عمرے کر سکتا ہے یا نہیں، یہ مسئلہ اختلاف فقہاء کی وجہ سے حل طلب تھا۔ اس لیے ایسے متمتع سے متعلق سوال ہوا کہ:

①- ”حج سے پہلے مزید عمرے کرنا جائز ہے یا ناجائز؟“

جواب یہ ہے کہ:

جو آفاقی، حج متمتع کے ارادے سے مکہ معظمہ گیا وہ عمرہ متمتع کے علاوہ مزید عمرے حج سے پہلے کر سکتا ہے۔ مگر بعض فقہاء چوں کہ ایک سے زیادہ عمرے کرنے سے منع فرماتے ہیں اور اختلاف فقہاء کی رعایت اولیٰ ہے، اس لیے بہتر یہ ہے کہ جسے حج کے بعد بھی مکہ معظمہ میں قیام کی سعادت نصیب ہو وہ ۱۳ ذی الحجہ کے بعد ہی عمرے کرے اور جسے حج کے بعد جلد ہی وہاں سے کوچ کرنا ہو وہ حج سے پہلے بھی جتنے عمرے چاہے کر سکتا ہے۔ لباب المناسک میں ہے:

”لا یعتمر (المتمتع) قبل الحج.“ اھ

اس کے تحت شرح لباب میں ہے:

”و هذا بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضاً، و قد سبق أنه غير صحيح

بل إنه ممنوع من التمتع والقران، و هذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها؛ لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف.“ اه (شرح لباب فتح القدير میں ہے:

ثم ظهر لي أن الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه أولا. اه. (۱)
رد المحتار میں فتح القدير کی درج بالا عبارت کے تحت فرماتے ہیں:

”إنه ليس بمذهب لعلمائنا ولا للأئمة الأربعة، ولا خلاف في عدم كراهتها لأهل مكة.“ اه. (۲)
منحة الخالق میں باب تمتع کے اخیر میں ہے:

”والظاهر أن المتمتع بعد فراغه من العمرة لا يكون ممتنعا من إتيان العمرة فإنه زيادة عبادة وهو وإن كان في حكم المكي إلا أن المكي ليس ممنوعا عن العمرة فقط على الصحيح، وإنما يكون ممنوعا عن التمتع كما تقدم. اه ما في اللباب.“ اه. (۳) والله تعالى أعلم
② دوسرا سوال: حج بدل کرنے والا تمتع کر سکتا ہے یا نہیں؟

چوں کہ مشائخ کرام نے حج بدل تفویض کرنے کی صورت یہ بتائی ہے کہ بھیجنے والا اپنے مامور کو افراد یا قرآن، کسی کی بھی اجازت دے سکتا ہے۔ اس سے بعض فقہانے یہ اخذ کیا کہ وہ تمتع نہیں کر سکتا، ورنہ قول مشائخ میں اس کا بھی ذکر ہوتا۔ اس کے ساتھ ان فقہانے یہ وجہ بھی بیان فرمائی کہ حج بدل کی شرط یہ ہے کہ حج آفاقی ہو، اور اگر وہ تمتع کی صورت اپنائے تو عمرہ کا احرام ختم ہونے کے بعد اس کا احرام حج مکہ ہی سے ہوگا، اس صورت میں اس کا حج کلمی ہو، آفاقی نہ ہو، اس لیے اس کی اجازت اس کے لیے نہیں ہونی چاہیے۔

مگر بیش تر فقہائے کرام کی عبارتوں سے حج بدل والے کے لیے تمتع کا جواز ثابت ہوتا ہے اور اس بارے میں علامہ علی قاری نے جو دو وجہیں عدم جواز کی پیش کی ہیں ان کا مفصل جواب امام احمد رضا قدس سرہ نے جد الممتار میں رقم فرمادیا ہے۔ اس لیے حکم یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا تمتع کر سکتا ہے اور اس میں اس کی کوئی قید نہیں کہ حج کا احرام باندھنے کے لیے اہل آفاق کی میقات پر آئے، بلکہ حدود حرم میں جہاں سے چاہے حج کا احرام باندھے اور مسجد الحرام شریف سے باندھنا افضل ہے۔ جن عبارتوں سے استدلال ہے وہ یہ ہیں:

(۱) فتح القدير، ج: ۳، ص: ۱۱، کتاب الحج، باب التمتع، پور بندر، گجرات.

(۲) رد المحتار، ج: ۲، ص: ۵۲۱، کتاب الحج، مطلب أحكام العمرة، دار الفكر، بيروت.

(۳) منحة الخالق، ج: ۲، ص: ۶۴۵، کتاب الحج، باب التمتع، دار الكتب العلمية، بيروت.

کنز الدقائق میں ہے:

”و دم القرآن والجناية على المأمور.“

اس کے تحت بحر الرائق میں ہے:

”و أراد بالقرآن دم الجمع بين النسكين قرانا كان أو تمثُّعا، كما صرح به في غاية

البيان، لكن بالإذن المتقدم.“^(۱)

الاختیار لتعلیل المختار میں ہے:

”و دم المتعة والقرآن والجنايات على المأمور.“^(۲)

النهر الفائق میں ہے:

”و دم القرآن والتمتع والجناية على المأمور.“^(۳)

در مختار میں ہے:

”و دم القرآن والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الأمر بالقرآن والتمتع و إلا

فيصير مخالفا، فيضمن.“^(۴)

لباب میں ہے:

و ينبغي للأمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول: ”حج عني شئت مفردا أو

قارنا أو متمتعا.“^(۵)

ایک اور مقام میں ہے:

لو أمره بالقرآن أو التمتع فالدم على المأمور.“^(۶)

علیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ ان عبارتوں کی روشنی میں فرماتے ہیں:

”الحمد لله هذا نص صريح في جواز التمتع في حج البدل، و أنه إذا كان بإذن الأمر لا

يكون خلافا و أن النسكين يقعان عن الأمر وإلا لزم الخلاف.“^(۷)

(۱) البحر الرائق، كتاب الحج، باب الحج عن الغير، ص: ۱۱۷، ج: ۳، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) الاختيار لتعليل المختار، ص: ۱۱۹، باب الحج عن الغير

(۳) النهر الفائق، كتاب الحج، باب الحج عن الغير، ص: ۱۶۵، ج: ۲، دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) در مختار مع رد المحتار، كتاب الحج، باب الحج عن الغير، ص: ۳۲، ج: ۳، دار الكتب العلمية، بيروت

(۵) اللباب، باب الحج عن الغير، فصل في النفقة، ص: ۳۰۴، مصر.

(۶) اللباب، باب الحج عن الغير، فصل جميع الدماء المتعلقة بالحج، ص: ۳۰۵، مصر

(۷) جد الممتار، ج: ۲، كتاب الحج، باب الحج عن الغير، ص: ۲۶۳، المجمع الاسلامي، مبارك پور

حضرت ملا علی قاری لباب کی مقدم الذکر عبارت ”حج عنی کیف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا“ کے تحت فرماتے ہیں:

فيه أن هذا القيد سهو ظاهر، إذ التفويض المذكور في كلام المشايخ مقيد بالإفراد والقران لا غير، ففي الكبير: قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل: ”إذا أمر غيره أن يحج عنه ينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول: حج عني بهذا كيف شئت إن شئت حجة (فَحَجَّ) وإن شئت فاقرن... و قد سبق أيضا أن من شرط الحج عن الغير أن يكون ميقاتيا آفاقيا، و تقرر أن بالعمرة ينتهي سفره إليها و يكون حجه مكيا.“ اه (۱)

حضرت علامہ علی قاری نے صاحب لباب کے قول: ”لو أمره بالقران أو التمتع“ میں تمتع کو معنی لغوی پر محمول کیا، اس پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے یہ محققانہ کلام فرمایا ہے، رقم طراز ہیں:

أقول : حمله على المعنى اللغوي في غاية البعد، و أما اقتصار المشايخ على الأفراد والقران فرما ير يدون بالقران ما هو أعم من التمتع ؛ لأن في كليهما الجمع بين النسكين، وقد نقل العلامة الشارح عن الإمام القاضي خان أول باب العمرة ص: ۲۵۵ أن وقتها جميع السنة إلا خمسة أيام يكره فيها العمرة لغير القارن اه. فقال العلامة نفسه: يعني في معناه المتمتع. اه.

و عبارة الخانية ظاهرة في وفاق اللباب و حملها على عكس الترتيب لا يفيد فإن العمرة عن غيره الآفاقي كالحج عنه في وجوب كون كل عن ميقاته الآفاقي إذا استتابه في أحدهما. وقد قال في اللباب و شرحه ص: ۲۴۵: لو أمره بالعمرة فحج عنه أو عن نفسه ثم اعتمر له لم يجز. اه. واشتراط كون الحج عن الغير ميقاتيا مسلّم بالمعنى الأعم الشامل لميقات المكّي و غيره، أما اشتراط كونه من الميقات الآفاقي فغير مسلّم مطلقا، و لذا لما قال في اللباب في شرائط الحج عن الغير ”العاشر: أن يحرم من الميقات“ قال القاري: أي من ميقات الأمر ليشمل المكّي و غيره اه.

و لا شك أن الأمر لو تمتع بنفسه لكان ميقاته للحج الحرم، فكذا نائبه بإذنه، ولما فرع عليه في اللباب بقوله: فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة لا يجوز و يضمن، قال في الكبير: ولا يجوز ذلك عن حجة الإسلام؛ لأنه مأمور بحجة ميقاتية إه... قال القاري ص:

(۱) شرح اللباب، باب الحج عن الغير، فصل في النفقة، ص: ۳۰۴، مصر

۲۴۴: فيه أنه إن أراد بالميقاتية المواقيت الآفاقية ففي إطلاقه نظر ظاهر إذ تقدم أن المكّي إذا أوصى بالري أن يحج عنه، يحج عنه من مكة، وكذا سبق أن من أوصى أن يحج عنه من غير بلده يحج كما أوصى قرب من مكة أو بعد اهـ... فكيف يجعل الآفاقية شرطاً هنا، بل هو في شك ههنا من نفس شرط الميقاتية فضلاً عن الآفاقية حيث قال بعده: و أيضاً فيه إشكال آخر حيث أن الميقات من أصله ليس شرطاً لمطلق الحج و أصالته، بل إنه من واجباته فكيف يكون شرطاً وقت نيابته فإن وجد نقل صريح أو دليل صحيح فالأمر مسلم وإلا فلا اهـ.. ولا نسلم أن سفره هذا يتجرد للعمرة ولا يكون للحج كمن سعى إلى الجمعة و صلّى قبلها السنة لا يكون سعيه مصروفاً عن الجمعة كما نص على التنظير به في الهداية.

ثم إن الباب نص في باب التمتع في فصل منه ص: ۱۴۸: إنه لا يشترط لصحة التمتع أن يكون النسكان عن شخص واحد حتى لو أمره شخص بالعمرة وآخر بالحج جاز اهـ.

وقد أقرّه عليه القاري ثمه قائلاً: أي: و اذنا له في التمتع جاز لكن دم المتعة عليه في ماله اهـ. فهذا إذعان منه لما في الباب فإذن الجواز هو الجواب. والله تعالى أعلم بالصواب. (۱)
اس بحث کے تحت یہ سوال پیدا ہوا کہ آمر نے کوئی صراحت نہ کی، بلکہ بغیر کسی قید اور صراحت کے کسی کو حج بدل کے لیے بھیج دیا اور جانے والے نے تمتع کیا تو حج آمر کی طرف سے ادا ہو گیا، یا مامور کی طرف سے ہوا اور اس پر خرچ کا تاوان دینا لازم آیا؟

اس کے جواب میں مندوبین نے بتایا کہ عموماً ایسا جہالت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ آمر و مامور اقسام حج کا علم نہیں رکھتے، اور آمر یہ خیال کرتا ہے کہ جیسے حج ہوتا ہے ویسے ہی میرا مامور میری جانب سے حج ادا کرے گا۔ اب اکثر لوگ حج تمتع کرتے ہیں کیوں کہ اس میں ان کے لیے راحت بھی ہے اور حج افراد کی بہ نسبت ثواب بھی زیادہ ہے۔ قرآن اگرچہ سب سے افضل ہے مگر اس میں عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال نہیں ہوتا اور احرام کی پابندی اتمام حج تک حج افراد کی طرح برقرار رہتی ہے، تو یہ مانا جائے گا کہ عموماً جیسا حج ہوتا ہے وہ حج تمتع ہے، اس لیے آمر کی اجازت اور مامور کی بجا آوری بر بنائے عرف اسی پر محمول ہوگی، البتہ مامور کو یہ چاہیے کہ آمر سے مطلق اجازت لے لے، اسی طرح آمر بھی اسے عام اجازت دے دے کہ تم (افراد، قرآن، تمتع) جیسے چاہو میری جانب سے حج ادا کرو۔
لباب میں ہے:

(۱) جد الممتار، کتاب الحج، باب الحج عن الغير، ص: ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ج: ۲، المجموع الاسلامی، مبارک پور

”و ینبغی للآمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول: حج عني كيف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا.“ (۱)

اس ضمن میں یہ مسئلہ بھی مامور کو بتایا جائے کہ وہ تمتع یا قرآن کرے تو قربانی واجب کا خرچ خود اس کے ذمہ ہوگا امر کے ذمہ نہیں، امر اگر نام لے کر تمتع یا قرآن کا مامور بنائے جب بھی یہی حکم ہے۔

لباب ص: ۳۰۵ پر ہے:

”لو أمره بالقرآن أو التمتع فالدم على المأمور.“ اھ۔ (كذا في الكنز و البحر والنهر والاختیار وغیرھا)

دوسری قابل توجہ بات یہ سامنے آئی کہ مامورین تمام اخراجات آمرین کے مال سے کرتے ہیں جب کہ آمر کے مال سے مامور کو صرف وہی اخراجات کرنے کی اجازت ہے، جو ادائے حج کے سلسلے میں ضروری ہیں، اور جو مال بچے اسے آمر کو واپس کرنا ضروری ہے۔ بہار شریعت میں لباب کے حوالہ سے ہے:

”مصارف حج سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی سفر حج میں ضرورت پڑتی ہے، مثلاً گھانا، پانی، راستہ میں پہننے کے کپڑے، احرام کے کپڑے، سواری کا کرایہ، مکان کا کرایہ، مشکیزہ، کھانے پینے کے برتن، جلانے اور سر میں ڈالنے کا تیل، کپڑے دھونے کا صابن، پہرہ دینے والے کی اجرت، حجامت کی بنوائی۔ غرض جن چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے ان کے اخراجات متوسط کہ نہ فضول خرچی ہو نہ بہت کمی، اور اس کو یہ اختیار نہیں کہ اس مال سے خیرات کرے، یا کھانا فقیروں کو دے دے، یا کھاتے وقت دوسروں کو بھی کھلائے، ہاں! اگر بھیجنے والے نے ان امور کی اجازت دے دی ہو تو کر سکتا ہے۔“ (۲)

واپسی مال سے متعلق اسی میں در مختار و رد المحتار کے حوالے سے ہے:

”حج سے واپسی کے بعد جو کچھ بچا اسے واپس کر دے، اسے رکھ لینا جائز نہیں اگرچہ وہ کتنی ہی تھوڑی سی چیز ہو۔ یہاں تک کہ توشہ میں سے جو کچھ بچا وہ، اور کپڑے، اور برتن غرض تمام سامان واپس کر دے، بلکہ اگر شرط کر لی ہو کہ جو بچے گا واپس نہ کروں گا، جب بھی، کہ یہ شرط باطل ہے مگر دو صورتوں میں۔

اول یہ کہ بھیجنے والا اسے وکیل کر دے کہ جو بچے اسے اپنے کو تو بہہ کر دینا اور قبضہ کر لینا۔

دوم یہ کہ اگر قریب بہ مرگ ہو تو اسے وصیت کر دے کہ جو بچے اس کی میں نے تجھے وصیت کی، اور اگر یوں وصیت کی کہ وصی سے کہ دیا کہ جو بچے وہ اس کے لیے ہے، جو بھیجا جائے یا تو جسے چاہے دے دے، تو یہ وصیت باطل ہے، وارث کا حق ہو جائے گا اور واپس کرنا پڑے گا۔“ (۳)

(۱) لباب، ص: ۳۰۵، مطبع مصر

(۲) بہار شریعت، ج: ۶، ص: ۱۶۱، قادری کتاب گھر، بریلی شریف۔

(۳) بہار شریعت، ج: ۶، ص: ۱۶۱، ۱۶۲، قادری کتاب گھر، بریلی شریف۔

۳۲ تیسرا سوال یہ تھا کہ طوافِ افاضہ کے وقت عورت حیض یا نفاس سے دو چار ہوئی تو وہ طوافِ فرض کیسے

کرے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ طوافِ فرض کا وقت مدۃ العمر ہے اس لیے وہ پاک ہونے تک انتظار کرے اور پاک ہونے پر وہ طواف کر کے واپس ہو۔

یہ عمل اس عورت کے لیے تو آسان ہے جسے بعد میں حسبِ ضرورت اقامت کی اجازت حکومت کی طرف سے حاصل ہو، لیکن جس عورت کے لیے ایسی اجازت حکومت سے نہ ہو اس کے لیے مزید قیام کر کے طواف کی ادائیگی دشوار ہے، اور ناپاک ہوتے ہوئے طواف بھی ناجائز ہے، کیوں کہ مذہبِ حنفی میں طواف کے لیے طہارت واجب ہے۔

اس مسئلہ کے کئی گوشوں پر دیر تک بحث و تحقیق جاری رہی، آخر میں درج ذیل امور پر اتفاق رائے ہوا۔

① حج کے لیے جانے والی عورتیں پہلے کوشش کریں کہ درخواست حج کے فارم کے ساتھ یہ درخواست بھی کریں کہ ہماری فلائٹ بعد میں رکھی جائے، تاکہ انہیں بعد حج مزید قیام کا موقع ملے اور ایامِ نحر میں دم آجائے تو بعد کے زمانہ اقامت میں ادائے طواف بہ خوبی میسر ہو۔

② اگر اس نے درخواست نہ دی یا منظوری نہ ملی اور ایسی صورت پیش آگئی کہ وقتِ طواف ہو گیا اور ادائیگی طواف سے پہلے عورت کو دم آگیا تو مدتِ قیام میں توسیع کے لیے کوشش کرے، اس میں کامیابی مل گئی تو بھی طواف بہ خوبی اس کے لیے میسر ہوگا۔

③ اگر اس کوشش میں بھی ناکامی ہو تو اس کے لیے وہی حکم ہے جو فقہانے تحریر فرمایا ہے کہ اگر وہ کسی عالم سے اپنا حکم دریافت کرے تو وہ اسے بتا دے کہ اگر ناپاکی میں تو نے طواف کیا تو گنہ گار ہوگی اور تجھے توبہ کرنا ہوگا، البتہ فرض ادا ہو جائے گا اور حرم میں بدنہ کی قربانی تیرے اوپر لازم ہوگی۔

④ اگر عورت کو ایامِ نحر کے شروع میں یا اخیر میں پاکی کا وقت میسر ہوتا ہے تو جہاں تک ہو سکے اس وقت کے اندر طوافِ فرض جلد سے جلد ادا کر لے۔

ردالمحتار میں ہے:

تنبیہ: نقل بعض المحشیین عن منسک ابن امیر حاج: لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟

قالوا: يقال لها: لا يحل لك دخول المسجد و إن دخلت و طففت أثمت و صح طوافك و عليك ذبح بدنة. وهذه المسألة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء. اه (۱)

۲ چوتھا مسئلہ یہ پیش ہوا کہ جو ان ساس اپنے داماد کے ساتھ، اسی طرح بہو اپنے جوان خسر کے ساتھ سفر حج کو

(۱) رد المحتار، کتاب الحج، مطلب فی طواف الزیارة، ج: ۳، ص: ۵۳۹، دار الکتب العلمیة، بیروت

جائے تو اس کا جواز ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ پر دیر تک بحث جاری رہی۔ بعض حضرات نے ایسی عبارتیں پیش کیں جن کا رجحان عدم جواز کی طرف ہے اور بعض حضرات نے ایسی عبارتیں پیش کیں جن میں بعض قیدوں کے ساتھ جواز کا حکم ملتا ہے۔ بہ نظر حالاتِ زمانہ و غلبہٴ فساد یہ فیصلہ کیا گیا کہ:

عورت حتی الامکان اپنے شوہر یا قابلِ اطمینان محرمِ نسبی کے ساتھ سفر کرے اور جو ان ساس اپنے داماد کے ساتھ اسی طرح بہو اپنے جوان خسر کے ساتھ سفر نہ کرے۔

ردالمحتار میں ہے:

”نقل السيد أبو السعود عن نفقات البزازیة: لا تسافر بأخيها رضاعاً في زماننا. اه. أي لغلبة الفساد.

قلت: و يؤيده كراهة الخلوة بها كالصهرة الشابة، فينبغي إستثناء الصهرة الشابة هنا أيضاً؛ لأن السفر كالخلوة. اه. (۱)

فتاویٰ رضویہ رسالہ انور البشارة میں ہے:

”عورت کے ساتھ جب تک شوہر یا محرم بالغ قابلِ اطمینان نہ ہو، جس سے نکاح ہمیشہ کو حرام ہے، سفر حرام ہے، اگر کرے گی حج ہو جائے گا، مگر ہر قدم پر گناہ لکھا جائے گا۔“ (۲)

رد مختار میں ہے:

”والخلوة بالمُحَرَّمَةِ مباحة إلا الأخت رضاعاً والصبهرة الشابة.“ (۳)

ردالمحتار میں ہے:

”قال في القنية: وفي استحسان القاضي الصدر الشهيد: و ينبغي للأخ من الرضاع أن لا يخلو بأخته من الرضاع؛ لأن الغالب هناك الوقوع في الجماع. اه. و أفاد العلامة البيري أن ”ينبغي“ معناه الوجوب هنا. (قوله: والصبهرة الشابة) قال في القنية: ماتت عن زوج و أم فلهما أن يسكنا في دار واحدة إذا لم يخافا الفتنة، و إن كانت الصهرة شابة

(۱) ردالمحتار، کتاب الحج، مطلبٌ يقدم حق العبد على الحق الشرع، ج: ۳، ص: ۶۴، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) فتاویٰ رضویہ، کتاب الحج، رسالہ: انور البشارة، ج: ۴، ص: ۶۹۱، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

(۳) الدر المختار، کتاب الحظر والاباحة، فصلٌ في النظر والمس، فوق رد المحتار، ج: ۹، ص: ۵۲۹، دار الكتب

فللجیران أن یمنعوا منه إذا خافوا علیہما الفتنة. “اھ. (۱) واللہ تعالیٰ اعلم۔

⑤ **پانچواں مسئلہ** یہ پیش ہوا کہ حاجی اگر مکہ معظمہ میں پندرہ دن یا اس سے زائد قیام پذیر رہ چکا ہو تو اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہے یا نہیں؟

جواب میں تمام مندوبین نے اس امر پر اتفاق کیا کہ اگر حاجی وہاں مالکِ نصاب ہو تو اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہے، لہذا قارن او متمتع پر دو قربانی واجب ہوگی۔ ایک شکرانہ قرآن یا تمتع کی اور دوسری عید الاضحیٰ کی۔ البتہ عید الاضحیٰ والی قربانی حرم میں بھی ہو سکتی ہے اور حرم سے باہر کہیں بھی، حتیٰ کہ اپنے وطن میں بھی کسی کو اس کام پر مامور کر سکتا ہے۔ ایسا ہی بدائع، ص: ۶۳، ج: ۵، کتاب التضحیہ اور در مختار ورد المحتار، ج: ۵، ص: ۲۰ کتاب الاضحیہ اور فتاویٰ رضویہ، ص: ۷۱۰، ج: ۴، رسالہ انور البشارة وغیرہ میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱) رد المحتار، کتاب الحظر والاباحۃ، فصل فی النظر والمس، ص: ۵۳۰، ج: ۹، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

ترتیب: مولانا محمد صدر الوری قادری، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم

آج دنیا کی حکومتیں چار حصوں میں بٹی ہوئی ہیں۔

- ۱۔ خالص مسلم حکومتیں جہاں مسلم سلاطین یا وزراء کی حکمرانی ہے جیسے انڈونیشیا، بحرین، یو، اے، ای، پاکستان وغیرہ۔
 - ۲۔ وہ ممالک جہاں پہلے مسلمانوں کی حکمرانی تھی اور اب وہاں مسلم وغیر مسلم دونوں کی مشترکہ حکومت ہے یا صرف غیر مسلموں کی حکومت ہے مگر شعائر اسلام پر کوئی پابندی نہیں جیسے ہندوستان۔
 - ۳۔ وہ ممالک جہاں سلطنت اسلام کبھی نہ تھی اور نہ اب ہے جیسے امریکہ، یورپ کے ممالک، اور نیپال، چین، روس، مکران ممالک میں شعائر اسلام پر کوئی پابندی نہیں ہے۔
 - ۴۔ جہاں پہلے سلطنت اسلام تھی، پھر کافروں نے اس پر قبضہ کر کے شعائر اسلام کو بالکل ہی اٹھا کر احکام کفر نافذ کر دیے جیسے اندلس، قرطبہ، بلنسیہ۔
- پہلی دو صورتیں دارالاسلام کی ہیں جب کہ اخیر کی دو صورتیں دارالکفر کی ہیں، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں قدس سرہ العزیز فرماتے ہیں۔

”اور شہر کے اسلامی ہونے کے لیے یہ ضرور ہے کہ یا تو فی الحال اس میں سلطنت اسلام ہو خود مختار جیسے بھارہ اللہ تعالیٰ سلطنت علیہ عالیہ عثمانیہ و دولت خداداد افغانستان حفظہما اللہ تعالیٰ عن شرور الزمان یا کسی سلطنت کفر کی تابع جیسے اب چند روز سے سلطنت بخارا و حبسنا اللہ و نعم الوکیل اور اگر فی الحال نہ ہو تو دو باتیں ضرور ہیں: ایک یہ کہ پہلے اس میں سلطنت اسلامی رہی ہو۔ دوسرے یہ کہ جب سے قبضہ کافر میں آئی شعائر اسلام مثل جمعہ و جماعت و اذان و اقامت وغیرہ اٹھائے یا بعضاً برابر اس میں اب تک جاری رہے ہوں۔ جہاں اسلامی سلطنت کبھی نہ تھی نہ اب ہے وہ اسلامی شہر نہیں ہو سکتے، نہ

وہاں جمعہ و عیدین جائز ہوں اگرچہ وہاں کے کافر سلاطین شعائر اسلامیہ کو نہ روکتے ہوں، اگرچہ وہاں مساجد بکثرت ہوں اذان و اقامت جماعت علی الاعلان ہوتی ہو اگرچہ عوام اپنے جہل کے باعث جمعہ و عیدین بلا مزاحمت ادا کرتے ہوں، جیسے کہ روس و فرانس و جرمن و پرتگال وغیرہا۔ اکثر بلکہ شاید کل سلطنت ہائے یورپ کا یہی حال ہے، یوں ہی اگر پہلے سلطنت اسلامی تھی پھر کافر نے غلبہ کیا اور شعائر کفر جاری کر کے تمام شعائر اسلام یکسر اٹھادیے تو اب وہ شہر بھی اسلامی نہ رہے اور جب تک پھر از سر نو ان میں سلطنت اسلامی نہ ہو وہاں جمعہ و عیدین جائز نہیں ہو سکتے اگرچہ کفار غلبہ یافتہ ممانعت کے بعد پھر بطور خود شعائر اسلام کی اجازت دے دیں خواہ ان کافروں سے دوسرے کافر چھین کر اجراءے شعائر اسلام کر دیں کہ کوئی غیر اسلامی شہر مجرد جریان شعائر اسلام سے اسلامی نہیں ہو جاتا، ہاں اگر اسلامی سلطنت کے کسی کافر صوبہ نے بغاوت کر کے کسی اسلامی شہر پر تسلط کیا اور شعائر اسلام بالکل اٹھادیئے مگر وہ صوبہ چار طرف سے سلطنت اسلامیہ میں محصور ہے تو وہ شہر اسلامی شہر ہی رہے گا کہ اگرچہ کافر نے شعائر اسلام یکسر اٹھادیئے، مگر چار سمت سے سلطنت اسلامیہ میں محصور ہونے کے باعث اس کی یہ تاریک حالت محض عارضی ہے۔

وهذه بحمدہ تعالیٰ فوائد نفیسة سمح بها الیراع لو استرسلنا في الكلام علی دلیلها و تفاصیلها لخرجنا عن القصد مع أن أكثرها جلیة عند من له إجابة نظر في الكتب الفرعية و إجابة فکر في الأصول الشرعية فلنقتصر علی نقل بعض نصوص فقهية.

جامع الفصولین و مبسوط و معراج الدراية و ہندیہ و رد المحتار و غیرہا معتمدات اسفار میں ہے:

الحکم إذا ثبت بعلہ فما بقى شئ من العلة یبقى الحکم ببقائه فلما صارت البلدة دار الإسلام بإجراء أحكامه فما بقى شئ من أحكامه و آثاره تبقى دار الإسلام و کل مصر فيه و ال مسلم من جهة الکفار تجوز فيه إقامة الجمع و الأعیاد و أخذ الخراج و تقلید القضاء و تزویج الأیامی لاستیلاء المسلم علیهم و أما طاعة الکفرة فهی موادعة و مخادعة، و أما فی بلاد علیها و لاة کفار فیجوز للمسلمین إقامة الجمع و الأعیاد الخ.

شرح نقایہ میں کافی سے ہے:

دار الإسلام ما یجری فيه حکم إمام المسلمین .

فصول عمادی میں ہے:

إن دار الإسلام لا تصیر دار الحرب إذا بقى شئ من أحكام الإسلام و إن زال غلبه أهل الإسلام اسی طرح کتب کثیرہ سے مستفاد ہے۔

و بالجملة یشرط لدار الإسلام ابتداء أعنی صیرورة دار الحرب دار الإسلام جریان حکم سلطان الإسلام فیها و بقاء مجرد ظهور شعائر الإسلام و لو بعضا و إن لم یبق الحکم و

لاالسلطان والله المستعان و عليه التكلان.

در روغر میں ہے:

تصیر دار الإسلام دار الحرب بإجراء أحكام الشرك و اتصالها بدار الحرب بحيث لا يكون بينهما مصر للمسلمين الخ.

در متقی میں ہے:

البحر الملح ملحق دار الحرب.

ردالمحتار میں ہے:

يلحق بها البحر الملح و نحوه كمغازه ليس و راءها بلاد إسلام نقله بعضهم عن الحموی ، و في حاشية أبي السعود عن شرح النظم الها ملی سطح البحر له حکم دار الحرب. (۱)

مگر اس کے ساتھ یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ دوسری جنگ عظیم کے بعد دنیا کی حکومتوں کا نظام پہلے سے مختلف ہو گیا ہماری دانست کے مطابق کسی بھی ملک میں کسی مذہب پر کوئی پابندی نہیں ہے بلکہ ہر مذہب کے ماننے والوں کو اپنے مذہب کے مطابق زندگی گزارنے کا حق ہے اور اگر کسی ملک میں جزوی طور پر مذہب اسلام کے کسی قانون پر عمل نہ ہو سکے تو وہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ اسلام کے اس قانون پر حکومت کی طرف سے کوئی پابندی ہے، بلکہ وہاں کا ملکی آئین ہی کچھ ایسا ہے جس کی خلاف ورزی کسی بھی مذہب کا ماننے والا نہیں کر سکتا، اس کی مثال برسرعام لاؤڈ اسپیکر میں اذان کی اجازت نہ ہونا، وغیرہ ہے۔

اس کے علاوہ دوسری جنگ عظیم کے بعد ادارہ اقوام متحدہ کا قیام عمل میں آیا جس کی قرار دادوں کی روشنی میں کوئی بھی طاقتور ملک کسی کمزور ملک کے لیے خطرہ نہیں بن سکتا بلکہ عالمی پیمانے پر صلح و امن پر سب کا اتفاق ہوا تاکہ دنیا کو جنگی لعنت سے بچایا جاسکے۔ ”مبادی سیاسیات“ میں ہے۔

ادارہ اقوام متحدہ: دوسری جنگ عظیم انسانوں کے قتل و خون اور غارت گری بربریت، حیوانیت اور ہولناکیوں میں پہلی جنگ عظیم سے بھی زیادہ بڑھ گئی اس میں صرف یہی نہیں کہ ہوائی جہازوں نے سینکڑوں گاؤں اور شہروں کے دم میں برباد کر کے رکھ دیئے اور لاکھوں نہتے شہریوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا بلکہ اٹیم بم نے لاکھوں جاپانی مرد عورتوں اور بچوں کا چشم زدن میں صفایا کر دیا۔ اس ہولناک جنگ کے بعد اس خیال کا پیدا ہونا لازمی تھا کہ اب دنیا کو اور انسانوں کو اس قسم کی ہولناک جنگ سے محفوظ رکھا جائے اور اس کی کوشش کی جائے کہ کسی طرح سے کوئی بڑی طاقتور مملکت امن عالم کے لیے خطرہ نہ بن سکے اور دنیا کو جنگ میں مبتلا نہ کر سکے۔

لہذا جیسے جیسے اتحادی ملکوں کو یورپ کے محاذ پر کامیابی ہوتی گئی ان کے مدبروں نے اس قسم کے بین الملکی ادارے یا جماعت کے قیام کے بارے میں سوچنا شروع کیا، فرانس تو جنگ کے ختم ہونے تک جرمنی کے زیر اثر رہا باقی چار بڑی طاقتوں

(۱) فتاویٰ رضویہ ج: ۳ ص: ۷۱۵، ۷۱۶، مطبوعہ رضا اکیڈمی

کے نمائندے یعنی انگلستان، ریاست ہائے متحدہ امریکہ، سوویت روس اور چین ۱۹۴۴ء میں ڈمبرٹن اوکس میں جمع ہوئے اور انہوں نے ایک بین الملکی ادارے یا انجمن کا ایک مینی فیسٹو تیار کیا جسے جون ۱۹۴۵ء میں ۵۱ ملکوں نے منظور کیا اور ایک نئے بین الملکی ادارہ کی بنیاد پڑی جو (United Nations of Organization) کے نام سے موسوم ہوا۔

منشور یا مینی فیسٹو میں اس ادارے یا جماعت کا یہ مقصد بیان کیا گیا کہ اس کے ذریعہ دنیا کو جنگ کی لعنت سے بچایا جائے اور ساتھ ہی ساتھ معاشی، سماجی، تمدنی اور دوسرے انسانی مسئلوں کو بین الملکی ادارے کے ذریعہ حل کیا جائے اور ایسے حالات پیدا کیے جائیں کہ چھوٹے اور بڑے ملکوں کے شہریوں کے حقوق کا تحفظ ہو سکے۔^(۱)

شریعت اسلامیہ نے بھی امان کی دو قسمیں کی ہیں ایک۔ امان معروف۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ مجاہدین اسلام، کافروں کے کسی شہر یا قلعے کا محاصرہ کر لیں اور کفار کے امان طلب کرنے پر مسلمان انہیں امان دے دیں۔ دوسری قسم۔ موادعہ۔ یہ باہمی صلح اور اس امر کا معاہدہ ہے کہ کوئی فریق دوسرے فریق کے خلاف جنگ نہ لڑے، ایسی صورت میں معاہدہ کی پابندی ہر فریق پر لازم ہوگی۔ بدائع الصنائع میں ہے:

”الأمان في الأصل نوعان مؤقت ، و أمان مؤبد أما المؤقت فنوعان أيضا أحدهما الأمان المعروف وهو أن يحاصر الغزاة مدينة أو حصنا من حصون الكفرة فيستأ منهم الكفار فيؤمنوهم. والثاني : المودعة وهي المعاهدة والصلح على ترك القتال، يقال: تودع الفر يقان أى تعاهدا على أن لا يغزو كل واحد منهما صاحبه“^(۲)

تفسیر قرطبی میں زیر آیت:

”وإن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ“ (انفال: ۶۱) ہے۔
”قال السدي و ابن زيد معنى الآية إن دعوك إلى الصلح فأجبهم و لا نسخ فيها قال ابن العربي: إن كان للمسلمين مصلحة في الصلح لنفع يجتلبونه أو ضرر يدفعونه فلا بأس أن يبتدئ المسلمون به إذا احتاجوا إليه“^(۳)

اسی میں ہے:

”وقال ابن حبيب عن مالك رضى الله عنه : تجوز مهادنة المشركين السنة والسنيتين والثلاث ، وإلى غير مدة . قال المهلب: و دل على جواز صلح المشركين و مهادنتهم دون مال

(۱) مبادی سیاسیات: ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲ مبادی سیاسیات، ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی ریڈر شعبہ سیاسیات سیاسیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۲) بدائع الصنائع ج: ۷ ص: ۱۵۷، برکات رضا، پور بندر، گجرات

(۳) الجامع لأحكام القرآن ج: ۸ ص: ۴۱، دار الكتاب العربی، بیروت

يؤخذ منهم اذا رأى ذلك الامام وجهها و يجوز عند الحاجة للمسلمين عقد الصلح بمال يبذلونه للعدو. (۱)

ان تفصیلات کے تناظر میں درج ذیل امور کی وضاحت فرمائیں:

سوالات

(۱) وہ ممالک جو اقسام اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں ان کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

دار الاسلام، دار الحرب، دار المعاہدہ؟

(۲) اور آج جب کہ تمام حکومتوں کا باہم معاہدہ امن و صلح ہو چکا تو دار الحرب کی تعبیر کے بجائے دار المعاہدہ والا من کی

تعبیر مناسب ہوگی، یا نہیں؟

(۱) الجامع لأحكام القرآن، ج: ۸، ص: ۴۲، سورہ انفال آیت: ۶۱، دار الكتاب العربی، بیروت

خلاصہ مقالات بعنوان دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

تلخیص نگار: مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدہ ونصلی ونسلم علی رسولہ الکریم

تعداد صفحات: ۵۱

تعداد مقالات: ۲۵

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے تیرہویں فقہی سیمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے تین موضوعات منتخب ہوئے، جن میں دوسرا موضوع ہے ”دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت“۔ اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف اضلاع اور ریاستوں میں تدریس و تبلیغ اور تحقیق و افتا کے عظیم الشان فرائض انجام دینے والے مدرسین و مفکرین اور محققین وباحثین کی بارگاہوں میں جو سوالات پیش کیے گئے ان کے تعلق سے ۲۵ علمائے کرام و مفتیان عظام نے اپنے بیش قیمت تحقیقی مقالات اور گران قدر آراء ارسال فرما کر مجلس شرعی کا دینی و علمی تعاون کیا۔ یہ مقالات و آراء فل اسکیپ سائز کے ۵۱ صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان کا مختصر جائزہ پیش خدمت ہے۔

جوابات سوال (۱)

پہلا سوال یہ تھا کہ: وہ ممالک جو اقسام اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں (یعنی وہ ممالک جہاں سلطنت اسلام کبھی نہ تھی اور نہ اب ہے۔ اور وہ ممالک جہاں سلطنت اسلام تھی، پھر کافروں نے اس پر قبضہ کر کے شعائر اسلام کو بالکل اٹھا کر احکام کفر نافذ کر دیے) ان کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس کے جواب میں تین قسم کے موقف ہمارے سامنے ہیں:

پہلا موقف:- پہلا موقف یہ ہے کہ ان ممالک کی شرعی حیثیت ”دار الحرب“ کی ہے۔ یہ موقف پندرہ

(۱۵) حضرات کا ہے، جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۲) مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور (۳) مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی
(۴) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، اشرفیہ (۵) مولانا جمال مصطفیٰ مصباحی، اشرفیہ (۶) مفتی عبدالسلام رضوی مصباحی، تلتی پور
(۷) مولانا ابوطالب خاں رضوی، سلطان پور (۸) مولانا محمد مسیح احمد مصباحی، بلرام پور (۹) مفتی محمد ابرار احمد امجدی برکاتی،
اوجھانگ (۱۰) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۱) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۱۲) مولانا محمد نظام الدین
مصباحی، جہاں شاہی (۱۳) مفتی محمد اختر حسین قادری، جہاں شاہی (۱۴) مفتی محمد نسیم مصباحی، اشرفیہ (۱۵) مولانا نصر اللہ رضوی
مصباحی، محمد آباد۔

ان حضرات کے دلائل کا حاصل یہ ہے:

✽ از روئے شرع دار کی صرف دو قسمیں ہیں: (۱) دار الاسلام (۲) دار الحرب۔ جس دار کے اندر دار الاسلام کے
شرائط پائے جائیں وہ دار الاسلام ہے ورنہ دار الحرب ہے۔ یعنی شرح ہدایہ، ج: ۲، میں ہے: قیل: الدار عندنا دار
الإسلام و دار الحرب۔

یہاں اقسام اربعہ میں تیسری قسم کے ممالک اس لیے دار الاسلام نہیں ہو سکتے کہ وہاں سلطنت اسلامیہ کبھی نہ تھی، نہ
اب ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”شہر کے اسلامی ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ یا تو فی الحال اس میں سلطنت اسلام ہو، خود مختار یا کسی سلطنت کفر
کی تابع اور اگر فی الحال نہ ہو تو دو باتیں ضرور ہیں، ایک یہ کہ پہلے اس میں سلطنت اسلامی رہی ہو، دوسرے یہ کہ جب سے
قبضہ کافر میں آئی ”شعار اسلام“ مثلاً جمعہ و جماعت و اذان و اقامت وغیرہ بالکل یا بعضاً برابر اس میں اب تک جاری رہے
ہوں۔ جہاں اسلامی سلطنت کبھی نہ تھی، نہ اب ہے، وہ اسلامی شہر نہیں ہو سکتے، نہ وہاں جمعہ و عیدین جائز ہوں، اگرچہ وہاں
کے کافر سلاطین شعار اسلام کو نہ روکتے ہوں، اگرچہ وہاں مساجد بکثرت ہوں، اذان و اقامت و جماعت علی الاعلان ہوتی ہو، اگرچہ
عوام اپنے جہل کے باعث جمعہ و عیدین بلا مزاحمت ادا کرتے ہوں، جیسے کہ روس و فرانس و جرمن و پرتگال وغیرہ اکثر، بلکہ شاید کل
سلطنت ہائے یورپ کا یہی حال ہے۔“ (۱)

✽ تیسری قسم کے ممالک دار الاسلام نہیں ہیں، کیونکہ ان میں شعائر اسلام پر پابندی نہ ہونا واقعہ کے خلاف ہے۔
اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی یہ ممالک دار الحرب ہونے سے خارج نہیں ہوں گے، اس لیے کہ کسی دار الحرب کے دار
الاسلام ہونے کے لیے محض احکام اسلام کا جاری ہونا اور وہاں کے مسلمانوں کا بے چوں و چرا اسلام کے احکام پر عمل کر لینا
کافی نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ وہ امام المسلمین و سلطان یا سلطان اسلام کے جاری کرنے سے جاری ہوئے ہوں، جیسا کہ
شرح نقایہ کی عبارت ”دار الإسلام ما یجری فیہ حکم إمام المسلمین“ اور فتاویٰ رضویہ کی عبارت ”و بالجملة
یشترط لدار الإسلام ابتداءً اعنی صیورۃ دار الحرب دار الإسلام جریاً حکم سلطان الإسلام

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۳، ص: ۷۱۵، ۷۱۶، کتاب الصلاة، باب الجمعة، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

فیہا، و بقاء مجرد ظهور شعائر الإسلام ولو بعضاً وإن لم يبق الحكم ولا السلطان“ اس پر دال ہے۔
* چوتھی قسم کے ممالک بھی دار الحرب ہی ہیں کیوں کہ اس میں دار الاسلام کے دار الحرب ہونے کے شرائط پائے جاتے ہیں۔

دار الاسلام کے دار الحرب ہونے کی تین شرطیں ہیں: (۱) غیر مسلم بادشاہ نے شعائر اسلام یک لخت اٹھا کر شعائر کفر جاری کر دیے ہوں۔ (۲) کوئی شخص امان اول پر باقی نہ رہے (۳) وہ جگہ چاروں طرف سے دار الاسلام سے گھری ہوئی نہ ہو۔ چنانچہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”دار الاسلام وہ ملک ہے کہ فی الحال اس میں اسلامی سلطنت ہو، یا اب نہیں تو پہلے تھی اور غیر مسلم بادشاہ نے اس میں شعائر اسلام مثل جمعہ وعیدین واذان و اقامت باقی رکھے، اور اگر شعائر کفر جاری کیے اور شعائر اسلام یک لخت اٹھا دیے اور اس میں کوئی شخص امان اول پر باقی نہ رہا، اور وہ جگہ چاروں طرف سے دار الاسلام سے گھری نہیں تو دار الحرب ہو جائے گا۔“^(۱)
* بدائع الصنائع میں ہے:

”واختلفوا فی دار الإسلام انها بما ذا تصیر دار الکفر؟ قال ابو حنیفة: إنها لا تصیر دار الکفر إلا بثلاث شرائط: أحدها: ظهور أحكام الکفر فیها. والثانی: أن تكون متاخمة لدار الکفر. والثالث: أن لا یبقی فیها مسلم ولا ذمی أماناً بالأمان الأول و هو أمان المسلمین. وقال أبو یوسف و محمد رحمهما الله: إنها تصیر دار الکفر بظهور أحكام الکفر فیها.“^(۲)
* چوتھی قسم کے ممالک کے بارے میں فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”جب تک پھر از سر نو ان میں سلطنت اسلامی نہ ہو، وہاں جمعہ وعیدین جائز نہیں ہو سکتے، اگرچہ کفار غلبہ یافتہ ممانعت کے بعد پھر بطور خود شعائر اسلام کی اجازت دے دیں، خواہ ان کافروں سے دوسرے کافر چھین کر اجراءے شعائر اسلام کر دیں کہ کوئی غیر اسلامی شہر مجرد جریان شعائر اسلام سے اسلامی نہیں ہو جاتا۔“^(۳)

یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ باہم معاہدہ امن کی وجہ سے اب نام بدل سکتا ہے کیوں کہ پہلے دار الحرب سے معاہدہ امن نہیں ہوتا تھا اور اب ہو چکا ہے۔ اس کے ازالہ کے لیے اس موقف کے حامی مقالہ نگار فرماتے ہیں:

صلح و معاہدہ کی وجہ سے کوئی دار الحرب سے دار الاسلام نہیں ہوگا، اگرچہ اس پر معاہدہ کی وجہ سے ”دار الامان“ یا ”دار المعاہدہ“ کا اطلاق بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ فتاویٰ امجدیہ میں ہے:

”دار کی دو قسمیں ہیں: دار الاسلام، دار الحرب۔ اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر جائے تو وہی دار الحرب اس

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۷، ص: ۱۱۴، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) بدائع الصنائع، ج: ۷، ص: ۱۹۳، کتاب السیر، مرکز اہل سنت، برکات رضا، پور بندر، گجرات۔

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج: ۳، ص: ۷۱۶، کتاب الصلاة، باب الجمعة، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

مسلم کے لیے ”دار الامن“ ہے۔ یوں ہی اگر حربی کافر امان لے کر دار الاسلام میں آیا تو اس کے لیے یہی ”دار الامان“ ہے۔ لہذا دار الامان جس کو کہا جاتا ہے وہ یا تو دار الاسلام ہے یا دار الحرب، ان دو کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔^(۱)

دوسرا موقف :- دوسرا موقف یہ ہے کہ وہ ممالک جو اقسام اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں ان کی شرعی حیثیت ”دار المعاہدہ“ یا ”دار المودعہ“ کی ہے — یہ موقف چھ^(۲) مقالہ نگار حضرات کا ہے، جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) مفتی شفیق احمد شربی، الہ آباد (۲) مفتی محمد ابراہیم احمد اعظمی، جلال پور (۳) قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۴) مولانا محمود احمد برکاتی، سون بھدر (۵) مولانا صاحب علی مصباحی، مہراج گنج (۶) مفتی بدر عالم مصباحی، اشرفیہ۔

مگر ان حضرات کے مقالات کو بغور پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ محققین بھی زیر بحث ممالک کو دار الحرب ہی مانتے ہیں، صرف تعبیر میں ان کو ”دار المعاہدہ“ یا ”دار المودعہ“ سے موسوم کرتے ہیں، چنانچہ یہ حضرات دوسرے سوال کے جواب میں کچھ اس طرح کی عبارتیں رقم فرماتے ہیں:

”معاہدہ صلح ہو جانے کی وجہ سے مذکورہ ممالک کو دار الحرب سے تعبیر کرنے کے بجائے دار المعاہدہ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے“ — یا — ”دار الحرب کے بجائے ”دار المعاہدہ والامن“ کی تعبیر مناسب معلوم ہوتی ہے۔“ وغیر ذلک۔

ہاں! مفتی شفیق احمد صاحب اور مفتی بدر عالم صاحب کی عبارتوں سے اشارہ ملتا ہے کہ وہ ان ممالک کو ”دار الحرب“ نہیں مانتے ہیں، چنانچہ اول الذکر مفتی صاحب فرماتے ہیں: وہ ممالک جو اقسام اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں انہیں نہ دار الاسلام کہا جائے گا، نہ دار الحرب، ہاں! انہیں ”دار الامن“ یا ”دار المعاہدہ“ کہہ سکتے ہیں۔

اور آخر الذکر مفتی صاحب فرماتے ہیں:

”ادارۃ اقوام متحدہ کے قیام کے بعد اس کے منشور کی روشنی میں اخیر کی دونوں قسموں کے ممالک کی حیثیت دار الحرب کی نہیں معلوم ہوتی، اور نہ دار الاسلام کی ہی حیثیت انہیں حاصل ہے، بیچ کی ایک صورت ”دار المودعہ“ کی مانی جا سکتی ہے۔ کتب فقہ میں ”دار المودعہ“ کی بھی اصطلاح موجود ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”ولو خرج من دار المودعة جماعة لا منعة لهم وقطعوا الطريق في دار الاسلام فليس هذا نقض العهد.“^(۲)

مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب بلرام پور انتہائی اختصار کے ساتھ دونوں سوالوں کے تعلق سے صرف ایک جملہ میں یوں اظہار خیال فرماتے ہیں: ”دار المعاہدہ کہنا ہی اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے۔“

تیسرا موقف :- وہ ممالک جو اقسام اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں وہ دار الاسلام ہیں یا دار الحرب یا دار

(۱) فتاویٰ امجدیہ، ج: ۴، ص: ۲۰۱، مکتبہ دائرۃ المعارف الأمجدیہ۔

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۲، ص: ۱۹۷، کتاب السیر، الباب الثالث فی المودعة

المعاہدہ — اس میں تفصیل ہے:

[الف] - وہ ممالک جو تیسری قسم سے ہیں وہ حقیقتاً دار الحرب اور حکماً دار الاسلام ہیں، اور جو چوتھی قسم سے ہیں وہ حقیقتاً و حکماً دار الحرب ہیں، لیکن دونوں کو ”دار الامن“ کہا جاسکتا ہے — یہ موقف ہے مفتی محمد عالمگیر مصباحی، جودھ پور، راجستھان کا۔

[ب] - جو ممالک قسم سوم سے ہیں وہ حقیقتاً دار الاسلام نہیں قرار دیے جاسکتے، کیوں کہ دار الاسلام وہ ہے، جس میں سلطان اسلام کے احکام جاری ہوں۔ کما فی الفتاویٰ الرضویۃ ناقلًا عن شرح النقایۃ ”دار الاسلام ما یجری فیہ حکم امام المسلمین“۔ اور وہ حقیقتاً دار الحرب بھی نہیں، جس میں احکام کفر ہی کا غلبہ ہو اور مسلمان وہاں حالت خوف میں ہوں اور اپنے دین کو بچانے کے لیے مسلمانوں کو وہاں سے ہجرت کرنا فرض ہو، اس لیے وہ حکماً دار الاسلام ہوں گے، اور قسم چہارم کے ممالک کا دار الحرب ہونا بالکل واضح ہے۔ یہ موقف ہے مفتی زین العابدین شمس، سدھار تھ نگر کا۔

[ج] - ادارۂ اقوام متحدہ کے قیام کے سبب ان ممالک کو ”دار الامن والمعاہدہ“ نہیں کہا جاسکتا، بلکہ وہ دار الحرب کے حکم میں ہیں۔ ہاں! ان ممالک میں جہاں مسلمانوں کے دینی امور اور شخصی معاملات میں کسی قسم کی پابندی نہیں ہے وہ اقامت جمعہ وعیدین وغیرہ کے سلسلے میں دار الامن کے حکم میں ہیں اور حدود و قصاص وغیرہ کے باب میں دار الحرب کے حکم میں ہیں۔ یہ موقف ہے مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور کا۔

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ تھا کہ: آج جب کہ تمام حکومتوں کا باہم معاہدہ امن و صلح ہو چکا تو دار الحرب کی تعبیر کے بجائے صرف ”دار المعاہدہ والا امن“ کی تعبیر مناسب ہوگی یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں دو قسم کی آرا ہمارے سامنے ہیں:

پہلی رائے:- پہلی رائے یہ ہے کہ زیر بحث ممالک کو دور حاضر میں سیاست و مصلحت کے پیش نظر دار الحرب کے بجائے ”دار المعاہدہ“ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اس رائے کے حامی ۱۴ مقالہ نگار حضرات ہیں، جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

- (۱) مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد (۲) مفتی محمد عالمگیر مصباحی، راجستھان (۳) مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور
- (۴) مفتی محمد ابرار احمد اعظمی، جلال پور (۵) مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی (۶) مفتی عبدالسلام مصباحی، تلش پور (۷) مفتی محمد ابرار احمد امجدی برکاتی، اوجھانگ (۸) قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۹) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۰)
- مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۱۱) مفتی زین العابدین شمس، سدھار تھ نگر (۱۲) مولانا محمود احمد برکاتی، سون بھدر
- (۱۳) مولانا صاحب علی مصباحی، مہراجنگ (۱۴) مفتی بدر عالم مصباحی، اشرفیہ۔

ان ارباب علم و دانش میں آخر الذکر مفتی صاحب مآل میں اتفاق اور لفظ میں قدرے اختلاف رکھتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں: ”دار المعاہدہ کی تعبیر کے بجائے ”دار الموادعہ“ کی تعبیر مناسب ہوگی۔ کتب فقہ میں اس کی صراحت بھی موجود ہے۔“
باقی حضرات کی دلیلوں کا ماحصل یہ ہے:

✽ عقد مصالحت کا دوسرا نام موادعہ، مسالمہ، مہادنہ، معاہدہ اور عقد ہد نہ بھی ہے۔ چنانچہ بدائع الصنائع میں ہے:
الموادعة في المعاهدة والصلح على ترك القتال.^(۱)

شافعی مذہب کی کتاب حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی میں ہے:
الْهُدْنَةُ مِنَ الْهُدُونِ وَ هُوَ السَّكُونُ لِسُكُونِ الْقِتَالِ بِسَبَبِهَا وَ تَسْمَى مِهَادَنَةً وَ مَسَالْمَةً وَ مَعَاهِدَةً وَ مَوَادِعَةً.^(۲)

✽ ہمارے فقہائے کرام نے مصالحت کرنے والے کفار کے ملک پر دار الحرب کے بجائے ”دار الموادعہ“ کا بھی اطلاق کیا ہے، چنانچہ بدائع الصنائع میں ہے:

لو دخل في دار الموادعة رجل من غير دارهم بأمان ثم خرج إلى دار الإسلام بغير أمان فهو آمن لأنه لما دخل دار الموادعين بأمانهم صار كواحد من جملتهم.^(۳)

✽ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

لو خرج من دار الموادعة جماعة لامنعة لهم وقطعوا الطريق في دار الإسلام فليس هذا بنقض العهد. اهـ.^(۴)

دوسری رائے:- دوسری رائے یہ ہے کہ ادارہ اقوام متحدہ کے قیام اور اس کی قراردادوں کے پیش نظر زیر بحث ممالک کو دار الحرب کے بجائے ”دار المعاہدہ یا دار الامن“ کہنا درست نہیں — یہ رائے سات مقالہ نگار حضرات کی ہے، جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۲) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، اشرفیہ (۳) مولانا جمال مصطفیٰ مصباحی، اشرفیہ (۴) مولانا ابوطالب خاں رضوی، سلطان پور (۵) مولانا محمد مسیح احمد مصباحی، بلرام پور (۶) مفتی محمد اختر حسین قادری، جہڑا شاہی (۷) مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، محمد آباد۔

ان حضرات کے دلائل کا ماحصل یہ ہے:

(۱) بدائع الصنائع، ج: ۷، ص: ۱۶۱، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی، ج: ۴، ص: ۲۳۷۔

(۳) بدائع الصنائع، ج: ۷، ص: ۱۶۲، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات۔

(۴) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۲، ص: ۱۹۷، کتاب السیر، الباب الثالث فی الموادعة

✽ اختلاف دار کا مدار اجراء احکام پر ہے، نہ کہ محض امن و معاہدہ پر، ہمارے فقہائے کرام نے امان کی قسمیں بیان تو کی ہیں مگر اس کی وجہ سے انھوں نے دار الاسلام یا دار الحرب سے الگ کوئی نئی اصطلاح قائم نہیں فرمائی۔

(قاضی فضل احمد مصباحی)

✽ حکومتوں کا باہم معاہدہ صلح و امن صرف کاغذ تک محدود ہے، ان کا عمل اس کے برخلاف ہے۔ ماضی قریب میں افغانستان کی جنگ، عراق کے خلاف امریکہ کا تازہ حملہ اور مدتوں سے فلسطینیوں پر اسرائیل کے مظالم نے یہ ثابت کر دیا کہ ادارہ اقوام متحدہ کے جملہ قوانین و ضوابط بے معنی ہیں۔

✽ مولانا محمد نظام الدین مصباحی، علیہ، جدا شایہ کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے کہ زیر بحث ممالک کو ”دار الامن“ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ وہ دار الحرب اور دار الامان میں عدم منافات واضح کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

”جب یہ ثابت ہو گیا کہ دار الحرب اور دار الامن میں منافات نہیں ہے تو اس نام سے تعبیر کرنے میں کوئی حرج نہیں بشرطے کہ معاہدہ امن میں شرع نے جن شرطوں کا لحاظ کیا ہے ان کی پابندی ہوئی ہو (حالات کہ یہ غور طلب ہے) مثلاً (۱) مسلمانوں کے لیے صلح میں خیر کا ہونا (۲) کسی مدت معینہ تک صلح ہونا (۳) صلح کرنے والے کا مسلمان ہونا وغیرہ۔ بحر الرائق ج: ۵، ص: ۸۷ پر ہے:

”أراد بالصلح العهد على ترك الجهاد مدة معينة أى مدة كانت.“

اور اسی میں ہے:

”وأطلقه في المصالح ولم يقيد به بالإمام لأن موادة المسلم أهل الحرب جائزة كإعطائه الأمان.“

✽ مفتی محمد نسیم مصباحی رقم طراز ہیں:

”اگر حالات کے پیش نظر دار الحرب کے بجائے ایسے ممالک کو ”دار الامن“ یا ”دار المعاہدہ“ جیسے خوب صورت الفاظ سے تعبیر کریں پھر بھی وہ ممالک شرعاً دار الحرب ہی رہیں گے۔“

یہ ہے مقالات کا خلاصہ اور مختلف نظریات اور ان کے دلائل کا حاصل، اللہ جل شانہ ہمیں توفیق خیر سے نوازے۔ آمین۔

تفتیح طلب امور

① شرع نے معاہدہ امن و صلح میں جن شرائط کا لحاظ کیا ہے، کیا وہ اقوام متحدہ کے معاہدہ صلح و امن میں موجود ہیں؟

② کیا ”دار المعاہدہ“ دار کی کوئی تیسری قسم ہے؟ اگر ہے تو اس کے احکام کیا ہیں؟

③ اور بہر صورت ان ممالک کو جو اقسام اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں ”دار المعاہدہ والا امن“ کہنا درست ہے یا نہیں؟

فیصلے

دنیا کی حکومتیں اور اُن کی شرعی حیثیت

اس موضوع پر بہت دیر تک بحثوں کا سلسلہ جاری رہا اور دو موقف سامنے آئے۔ کسی موقف والے اپنی رائے سے ہٹنے کے لیے تیار نہ تھے، اس لیے ایک تجویزی صورت میں درج ذیل سوال مندوبین کے سامنے پیش کیا گیا اور عرض کیا گیا کہ جس موقف سے اتفاق ہو اس پر دستخط ثبت کر دیں۔

سوال: فقہائے کرام کی تعریف و توثیق کی روشنی میں جو ملک دارالاسلام ہے اسے دارالاسلام ہی مانا جائے گا اور جو ملک دارالحرب ہے اسے دارالحرب ہی مانا جائے گا۔ کوئی تیسری قسم ہرگز نہ ہوگی۔

البتہ نوع دوم کے جن ملکوں نے اپنے حدود میں اہل اسلام اور دیگر اہل مذاہب کے لیے امان و سلامتی کا قانون بنا رکھا ہے اور بڑی حد تک وہ اس پر عمل کی بھی کوشش کر رہے ہیں، انھیں دارالامن یا دارالمعاہدہ کہا جاسکتا ہے، یا نہیں؟ جن حضرات نے اس امر پر دستخط کیا کہ دارالاسلام اور دارالحرب کی اصطلاح اور تقسیم مذکور کو برقرار رکھتے ہوئے ایسے ممالک کو دارالامن یا دارالمعاہدہ کہا جاسکتا ہے، ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

- ۱- علامہ محمد احمد مصباحی (صدر مجلس شرعی) - ۲- مفتی محمد نظام الدین رضوی (ناظم مجلس شرعی) - ۳- مولانا صاحب علی مصباحی - ۴- مولانا اسرار احمد مصباحی - ۵- مولانا زین العابدین شمس - ۶- مولانا اعجاز احمد مصباحی - ۷- مولانا نصر اللہ قادری - ۸- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی - ۹- مولانا محمد عارف اللہ فیضی - ۱۰- مولانا قاضی فضل رسول - ۱۱- مولانا شبیر احمد مصباحی - ۱۲- مولانا عبدالسلام قادری - ۱۳- مفتی زاہد علی سلامی - ۱۴- مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی - ۱۵- مولانا محمد بشیر القادری - ۱۶- مولانا صدر الوریٰ قادری - ۱۷- مولانا نفیس احمد مصباحی - ۱۸- مولانا محمد انور نظامی مصباحی - ۱۹- مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی - ۲۰- مفتی محمد اختر حسین قادری - ۲۱- مفتی محمد ابرار احمد امجدی - ۲۲- مفتی انفاس الحسن چشتی - ۲۳- مولانا محمد سلیمان مصباحی - ۲۴- مولانا ابرار احمد اعظمی - ۲۵- مولانا نظام الدین مصباحی - ۲۶- مولانا محمد مسیح احمد قادری - ۲۷- مولانا احمد رضا اعظمی

مصباحی - ۲۸- مولانا محمد قاسم مصباحی - ۲۹- مولانا دستگیر عالم مصباحی - ۳۰- مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی -
۳۱- مولانا محمود احمد برکاتی - ۳۲- مفتی محمد نسیم مصباحی - ۳۳- مولانا محمد علی رضا مصباحی - ۳۴- مولانا اختر حسین فیضی مصباحی
- ۳۵- مولانا شیر محمد خاں مصباحی - ۳۶- مولانا محمد اختر رضا مصباحی - ۳۷- مولانا ساجد علی مصباحی - ۳۸- مولانا محمد
رضوان قادری - ۳۹- مولانا محمد اسلم رضا قادری (کراچی) - ۴۰- مولانا جلال الدین مصباحی (سریاں، اعظم گڑھ) - ۴۱-
مولانا محمد نعیم الدین عزیز - ۴۲- مولانا محمد جلال الدین نوری - ۴۳- مولانا محمد اختر کمال قادری - ۴۴- مفتی محمد مجیب اشرف
صاحب - ۴۵- مفتی بدر عالم مصباحی - ۴۶- مولانا محمد عرفان عالم مصباحی -

باقی حضرات کی رائیں ان ہی کے الفاظ میں حسب ذیل ہیں:

- (۱)- مفتی شبیر حسن رضوی: ”کہا جاسکتا ہے لیکن اصطلاح قدیم کو بالکل ترک نہ کیا جائے۔“
- (۲)- مفتی عنایت احمد نعیمی: ”کہا جاسکتا ہے لیکن اصطلاح قدیم کو بالکل ترک نہ کیا جائے۔“
- (۳)- مفتی محمد معراج القادری: ”کہا جاسکتا ہے، مگر فقہا کی اصطلاح ہی عموماً استعمال کی جائے۔“
- (۴)- مولانا محمد نصیر الدین مصباحی: ”کہا جاسکتا ہے، مگر فقہا کی اصطلاح ہی عموماً استعمال کی جائے۔“ (۱)
- (۵)- مفتی آل مصطفیٰ مصباحی:

”سوال نامے کی رو سے یہاں جس پس منظر میں تعبیر مقصود ہے، اسے ”دار الحرب“ کی بجائے ”دار الامن“ نہیں کہا جاسکتا۔ ہاں صرف اس ملک کے مسلم افراد و اشخاص کے لحاظ سے دار الامن کہا جاسکتا ہے، جیسا کہ فقہائے کرام نے فرمایا ہے۔“

- (۶)- مولانا محمد ناظم علی مصباحی: ”فقہائے احناف کی تعبیر باقی رکھی جائے۔“
- (۷)- مولانا عبدالحق رضوی: ”فقہائے کرام کی اصطلاح باقی رکھی جائے۔“
- (۸)- مولانا محمد عبدالمبین نعمانی قادری:

”حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ والرضوان نے فتاویٰ امجدیہ میں اس تعلق سے جو فرمایا ہے اسی کو باقی رکھا جائے۔“ (۲) واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۹)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی: ”صرف دار المعاہدہ نہیں کہا جاسکتا۔“

(۱) ان چار راویوں کا حاصل بھی وہی ہے جو ۴۶ حضرات کی آرا کا ہے، اور یہاں کوئی تبدیلی نہیں، بلکہ دستوری معاہدہ اور قیام امن کی وجہ سے اس کی تعبیر واقعی ہے۔ مرتب غفرلہ

(۲) حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ کا ارشاد فتاویٰ امجدیہ جلد چہارم میں یہ ہے — اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر جائے تو وہی دار الحرب اس مسلم کے لیے دار الامن ہے، یوں ہی اگر حربی کافر امان لے کر دار الاسلام میں آیا تو اس کے لیے یہی دار الامن ہے۔ لہذا دار الامان جس کو کہا جاتا ہے وہ یا دار الاسلام ہے یا دار الحرب، ان دو کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔ (ص: ۲۰۱، ۲۰۰) پہلے موقف کا حاصل بھی یہی ہے۔ ۱۲ مرتب غفرلہ

آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟

ترتیب: مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم

اسلام کے اہم ترین فرائض میں سے ”روزہ“ بھی ہے، جسے شریعت طاہرہ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق ادا کرنا مسلمانوں پر لازم ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ۔ بہ نیت عبادت صبح صادق سے غروب آفتاب تک مفطراتِ ثلاثہ یعنی کھانے، پینے اور جماع سے باز رہنے کا نام ”روزہ“ ہے۔ لیکن کھانے پینے کی حد میں کون کون سی چیزیں کس نوعیت سے داخل یا حلق ہیں اور کس نوعیت سے داخل یا حلق نہیں؟ اس کی بعض صورتیں بہر حال قابل غور اور تنقیح طلب ہیں۔

سر دست ہمیں اس مسئلے پر غور کرنا ہے کہ روزے کے دنوں میں کان اور آنکھ میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟۔ اس میں بظاہر غور و فکر کی مختلف جہتیں سامنے آتی ہیں، ایک جہت تو تیل سے مشابہت کی ہے، فقہا فرماتے ہیں: کان میں تیل ڈالا یا تیل چلا گیا تو روزہ جاتا رہا، اور دوسری جہت پانی سے مشابہت کی ہے، جزیئہ یہ ہے کہ اگر پانی کان میں چلا گیا یا ڈالا، تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

مَنْ أَقْطَرَ فِي أُذُنِهِ دَهْنًا أَفْطَرَ، وَلَوْ دَخَلَ الدَّهْنَ بَغَيْرِ صَنْعَةِ فِطْرِهِ، كَذَا فِي مُحِيطِ السَّرْحَسِيِّ،
وَلَوْ أَقْطَرَ فِي أُذُنِهِ الْمَاءَ لَا يَفْسِدُ صَوْمُهُ، كَذَا فِي الْهَدَايَةِ وَهُوَ الصَّحِيحُ.^(۱)

صدر الشریعہ علامہ محمد امجد علی اعظمی رحمہ اللہ بہار شریعت میں فرماتے ہیں:

”حقنہ لیا، یا نختنوں سے دوا چڑھائی، یا کان میں تیل ڈالا، یا تیل چلا گیا، روزہ جاتا رہا اور پانی کان میں چلا گیا یا ڈالا تو نہیں۔“^(۲)
بعض صورتوں میں فقہانے مفطر صوم چیز کے خود داخل ہونے اور روزہ دار کے اپنے قصد و اختیار سے داخل کرنے

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۱، ص: ۲۰۴، کتاب الصوم، الباب الرابع فیما یفسد وما لا یفسد

(۲) بہار شریعت، ج: ۵، ص: ۱۱۷

کے احکام میں فرق کیا ہے۔ مثلاً روزہ دار کو روزہ یاد ہے، اس کے حلق میں مکھی یا دھواں داخل ہو گیا۔ صائم نے اپنے قصد و ارادے سے داخل نہ کیا۔ تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔

لا یفسد الصوم لو دخل حلقه دخان بلا صنعه أو غبار و لو غبار الطاحون أو ذباب أو أثر طعم الأدوية فيه، وهو ذاكر لصومه. (نور الایضاح)

منافذ و مسامات کے ذریعہ دوا یا غذا کے داخل ہونے کے احکام میں بھی فقہانے فرق کیا ہے۔ بذریعہ منافذ داخل ہونے کو وہ مفسد صوم قرار دیتے ہیں اور بذریعہ مسامات داخل ہونے کو مفسد نہیں مانتے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

وإذا أقطر في إحليلة لا يفسد صومه عند أبي حنيفة و محمد رحمهما الله و في الاقطار في اقبال النساء يفسد بلا خلاف. (۱)

کیا منافذ و مسامات میں فرق کی وجہ یہ ہے، کہ مسامات کے ذریعہ دوا یا غذا مطلوبہ مقام و عضو تک دیر میں پہنچتی ہے جب کہ منافذ کے ذریعہ جلد پہنچ جاتی ہے یا یہ کہ منافذ والے عضو کا تعلق جوف یا دماغ سے براہ راست ہوتا ہے اور مسامات والے عضو کا تعلق براہ راست ان سے نہیں ہوتا۔ درمیان میں گوشت پوست وغیرہ حائل ہوتے ہیں۔

فقہائے کرام نے کان میں تیل ڈالنے کو مفسد صوم قرار دیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کان منافذ ہے اور آنکھ کے جزیئے سے ظاہر ہوتا ہے کہ آنکھ منافذ نہیں۔ جب کہ میڈیکل سائنس والوں کا یہ دعویٰ ہے کہ کان میں جو پردہ حائل ہوتا ہے۔ اس کے باعث تیل وغیرہ کوئی بھی چیز کان میں ڈالی جائے تو وہ اندر نفوذ نہیں کر سکتی، جب کہ آنکھ میں سرمہ یا دوا ڈالی جاتی ہے تو بعض اوقات اس کا اثر حلق تک ظاہر ہوتا ہے۔

ان حالات میں چند قابل غور سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:-

سوالات

- (۱) میڈیکل سائنس والوں کے دعویٰ سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آنکھ میں دوا ڈالنے سے فسادِ صوم اور کان میں تیل ڈالنے سے عدم فساد کا حکم ہونا چاہیے، اولاً ان کا دعویٰ صحیح ہے یا نہیں؟ بر تقدیر صحت اس کا حل اور جواب کیا ہے؟
- (۲) کسی نے کان میں سیال دوا ڈالی۔ تو اس کا قیاس یا الحاق کان میں تیل ڈالنے سے کیا جائے؟ یا کان میں پانی ڈالنے سے؟ یا پھر ان دونوں (تیل، پانی) میں سے کسی کا فرد قرار دیا جائے اور بہر صورت روزہ فاسد ہو گا یا نہیں؟
- (۳) کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی صورت میں اگر روزہ فاسد ہو، تو عہدِ ادا ڈالنے پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی لازم ہوگا؟

(۴) مریض صائم نے از خود اپنے کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی۔ بلکہ کسی دوسرے نے اس کے کان یا آنکھ میں اس کی

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۱، ص: ۲۰۴، کتاب الصوم، الباب الرابع فیما یفسد وما لا یفسد

رضا سے یا بے رضا دوا ڈال دی، تو کیا حکم ہے؟ کیا اس میں دخول بلا قصد اور ادخال بالقصد یا دخول بہ رضا و بے رضا کے احکام میں فرق ہوگا؟

(۵) کان یا آنکھ میں دوا ڈالنا مفسد صوم ہو تو اگر کوئی روزہ دار ایسا مریض ہے کہ اگر کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی گئی تو مرض شدت اختیار کر لے گا یا روزہ توڑنے کی نوبت آجائے گی تو کیا ایسی حالت میں اُسے کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی اجازت ہوگی؟ اور کیا اس ضرورت یا حاجت شدیدہ میں دوا ڈالنے پر روزہ فاسد ہوگا؟ یا بھول کر کھاپی لینے والی صورت کی طرح ایسے مریض کا روزہ شرعاً روزہ ہی مانا جائے گا؟ امید کہ درج بالا سوالات کے تحقیقی و تشفی بخش جوابات سے نوازیں گے۔

خلاصہ مقالات بعنوان

آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے تیرہویں فقہی سیمینار کے تین منتخب موضوعات میں ایک موضوع ہے ”روزے کے دنوں میں کان اور آنکھ میں دوا ڈالنے کا حکم“۔ اس موضوع پر ملک کے مختلف صوبوں اور علاقوں سے بیالیس مفتیانِ کرام و علمائے عظام نے اپنے گراں قدر مقالات و آراء بھیج کر مجلس کا علمی تعاون فرمایا۔ ان میں بعض مقالات بہت مفصل اور تحقیقی ہیں، بعض متوسط اور بعض نہایت مختصر مگر بہت جامع ہیں۔ ان کے صفحات کی مجموعی تعداد دو سو گیارہ ہے۔ مقررہ موضوع سے متعلق پانچ سوالات مندوبینِ کرام کی خدمت میں پیش کیے گئے تھے، ان میں پہلا اور بنیادی سوال یہ تھا:

”میڈیکل سائنس والوں کے دعویٰ سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آنکھ میں دوا ڈالنے سے فسادِ صوم اور کان میں تیل ڈالنے سے عدمِ فساد کا حکم ہونا چاہیے۔ اولاً ان کا دعویٰ صحیح ہے یا نہیں؟ بر تقدیر صحت اس کا حل اور جواب کیا ہے؟“

جوابات سوال (۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبینِ کرام کے چھ موقف سامنے آئے:

پہلا موقف:- میڈیکل سائنس والوں کا دعویٰ غلط اور باطل ہے۔ صحیح وہی ہے جو ہمارے علمائے کرام، فقہائے عظام نے صراحت فرمائی ہے کہ کان میں منفذ ہے اور آنکھ میں منفذ نہیں۔ اس لیے کان میں تیل ڈالنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا اور آنکھ میں دوا وغیرہ ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ یہ موقف درج ذیل پندرہ علمائے کرام کا ہے:

• مفتی محمد نسیم مصباحی • مولانا شمس الہدیٰ مصباحی • مولانا سلیم الدین دمکاوی مصباحی • مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج • مفتی محمد معراج قادری مصباحی • مولانا معین الدین اشرفی مصباحی • مولانا جمال مصطفیٰ قادری مصباحی • مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی • مولانا محمد صابر رضا مصباحی • مولانا شبیر عالم مصباحی • مولانا محمد ابوطالب خاں رضوی، سلطان پور • مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد • قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا عالم گیر مصباحی، راجستھان • مولانا احمد رضا عظمیٰ مصباحی • مولانا فروزا احمد قادری۔

کان میں منفذ ہے یا نہیں، اس کے تعلق سے مفتی محمد نسیم صاحب لکھتے ہیں:

”ہمارے سارے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کان میں تیل ڈالنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اس میں کسی کا اختلاف

نہیں، پانی کے علاوہ جو بھی سیال چیز کان میں جائے اس سے بھی روزہ بالاتفاق ٹوٹ جائے گا، اس میں ادخال و دخول کا کوئی فرق نہیں۔ ہاں صرف پانی کے ادخال میں اختلاف ہے۔ پانی کے سوا کسی سیال چیز کے داخل ہو جانے یا داخل کرنے میں کوئی اختلاف نہیں۔ ہم مقلد ہیں، ان مسائل میں ہم اپنے ائمہ کے اقوال کے پابند ہیں۔ ان حضرات نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ کامل تحقیق و تفتیش کے بعد فرمایا، آج کے ڈاکٹر ہمارے فقہا کی تحقیق کے خلاف کہیں یا اس کے مطابق، ہم ان ڈاکٹروں کی تحقیق کے پیش نظر اپنے ائمہ کرام کے ارشادات کے خلاف عمل نہیں کر سکتے۔ درمختار میں ہے:

وَأَمَّا نَحْنُ فَعَلَيْنَا أَتْبَاعَ مَا رَجَّحُوهُ وَمَا صَحَّحُوهُ. (ج: ۱، ص: ۵۳)

مولانا ٹمس الہدیٰ صاحب لکھتے ہیں:

”کئی ماہرین امراض کان سے یہ معلوم ہوا کہ کان میں منفذ نہیں، بذریعہ مسامات ہی اندر کچھ جاسکتا ہے مگر انہیں کی دی ہوئی مستند عند الحکماء کتاب جو بزبان ہندی مترجم ہے ”کان، ناک اور گلے کے روگ“ مؤلفہ لیکھاچوری، میں کان کے اندر ایک نلی کا بیان ہے جو جوف سے متعلق ہے۔ نیز ایک حکیم حاذق رقم طراز ہیں: ”سطحی کان کا نچلا حصہ EUSTACHIAN ڈیوپ کے اوپر کھلتا ہے اور یہ حلق Throat تک چلا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس نلی کی وجہ سے سطحی کان کے اندر ہوا کے دباؤ کو متوازن رکھتا ہے۔“^(۱)

لہذا جنھوں نے عدم منفذ کی تصریح کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ بالکل اندرونی حصہ میں منفذ نہیں اور حصہ وسط میں منفذ الی الجوف فسادِ صوم کے لیے بس ہے۔ امام کاسانی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

”وَأَمَّا الْإِقْطَارُ فِي قَبْلِ الْمَرْأَةِ فَقَدْ قَالَ مَشَائِخُنَا: إِنَّهُ يَفْسُدُ صَوْمُهَا بِالْإِجْمَاعِ؛ لِأَنَّ لِمَثَانَتِهَا مَنْفَذًا، فَيَصِلُ إِلَى الْجُوفِ كَالْإِقْطَارِ فِي الْأُذُنِ.“^(۲)

مفتی محمد معراج القادری صاحب نے فقہی کتابوں سے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرنے کے بعد لکھا:

”ہمارے فقہائے کرام نے دماغ سے پیٹ تک ایک منفذ مانا ہے۔ لہذا جوف دماغ میں دوا یا غذا پہنچنے سے روزہ ٹوٹ

جائے گا، یہی حق و صواب ہے۔ یہ کہنا کہ دماغ سے پیٹ تک کوئی منفذ نہیں یہ جدید تحقیق کا ایک عجوبہ معلوم ہوتا ہے۔“

مولانا سلیم الدین دمکادی مصباحی کا کہنا یہ ہے: کہ ”میڈیکل سائنس والوں کا دعویٰ اصلاً صحیح نہیں، حق یہ ہے کہ آنکھ کا تعلق جوف سے بواسطہ مسام ہے، اور کان کا تعلق بواسطہ منفذ۔ اس لیے کہ میڈیکل سائنس والوں ہی کا کہنا ہے کہ کان بہنے والوں کا مواد دماغ سے آتا ہے۔ اسی طرح آنکھ آتے وقت بھی گندگی دماغ سے آتی ہے۔ مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ آنکھ کی گندگی بذریعہ مسام جمع ہوتی ہے اور کان کا پیپ بذریعہ منفذ آتا ہے۔“

مولانا عالم گیر مصباحی نے اپنے ایک تجربہ کو میڈیکل سائنس والوں کی تحقیق کے خلاف دلیل بنایا ہے، وہ لکھتے ہیں:

(۱) ہمارے جسم کا معجزاتی نظام، ص: ۴۳

(۲) بدائع الصنائع، ۲/ ۱۴۰، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

”خود راقم السطور کا ذاتی تجربہ ہے کہ تقریباً ایک مہینہ پہلے کان میں درد ہونے کی وجہ سے تیل ڈالا تو اس کا اثر حلق میں اور زبان پر محسوس ہوا۔ تو اگر کان میں منفذ نہ ہوتا اور تیل اندر نفوذ نہ کرتا تو کیسے اس کا اثر حلق تک پہنچتا۔“

مولانا قاضی فضل احمد مصباحی لکھتے ہیں:

”اس باب میں میڈیکل سائنس والوں کا کیا دعویٰ ہے، اس کی کوئی خاص وضاحت سوال نامہ میں مذکور نہیں، اور اگر کہیں مذکور ہے بھی تو ہمارے فقہاء کے اقوال اور ان کی تحقیق کی روشنی میں کسی اہمیت کی حامل نہیں۔ ان کی اکثر تحقیق الٹی پڑتی ہے، بلکہ وہ تو اپنی کوئی تحقیق ہی نہیں رکھتے۔ ان کی ساری تحقیق مشین میں قید ہوتی ہے۔ چنانچہ امام احمد رضا قدس سرہ نے کان اور ناک کو منافذ میں شمار کیا، آنکھ کو نہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیق کے مقابلے میں آج کے سر پھرے سائنس والوں کی تحقیق کچھ وزن بھی رکھتی ہے۔“

مولانا معین الدین اشرفی مصباحی متعدد کتب فقہ سے اپنے موقف کو ثابت کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”ان علمائے اعلام و فقہائے اسلام کی عبارتوں کے بالمقابل میڈیکل سائنس والوں کا دعویٰ قطعاً غیر مسموع ہوگا۔ پھر یہ ان کی ذاتی تحقیق ہے، اور تحقیق غلط ہو سکتی ہے اور ان کی تحقیق کا حال سب کو بخوبی معلوم ہے۔ ایک مریض چند ڈاکٹروں کو دکھائیے تو ہر ایک نئی نئی بیماری کی نشان دہی کرتا نظر آتا ہے۔ مریض ڈاکٹروں کا چکر لگاتے لگاتے زیر زمین مدفون ہو جاتا ہے مگر اس کی بیماری کی صحیح تشخیص نہیں ہو پاتی۔ پھر ان دنوں ان کی تحقیق کی بنیاد، علم و حکمت کی اساس پر کم، الیکٹرانک مشینوں پر زیادہ قائم ہے۔ علاوہ ازیں طب کی کتابوں کے مطالعہ سے بھی حضرات فقہائے کرام کے نظریات کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ ان کی عبارتوں سے مترشح ہے کہ کان کی نلی کا تعلق دماغ اور حلق سے ہے۔“

پھر کان کی اندرونی ساخت سے متعلق ”رہبر صحت“ (ص ۱۵۳، ۱۵۴) کی عبارت نقل کر کے یہ ثابت کرتے ہیں کہ کان میں ایک نلی ہوتی ہے جس کا تعلق دماغ اور حلق سے ہوتا ہے۔

اس موقف کا دوسرا جز ہے کہ آنکھ میں کوئی منفذ نہیں بلکہ اس میں مسامات ہیں۔ اس لیے اس میں سرمہ یا دوا ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ آنکھوں میں ڈالی جانے والی شے بعینہ وہاں سے حلق میں نہیں پہنچتی، بلکہ اس کا اثر پہنچتا ہے، جس سے روزہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس دعویٰ کے دلائل درج ذیل ہیں:

[الف] - حکیم اجل خاں نے اپنی کتاب حاذق (ص: ۸۳، ۸۴) پر آنکھ کی اندرونی ساخت کے تعلق سے یہ تفصیل لکھی ہے:

”اطباء کے نزدیک ہر ایک آنکھ میں سات طبقات یعنی پردے اور تین رطوبتیں ہوتی ہیں۔ تحقیق جدید کے مطابق ہر ایک آنکھ میں سات عضلے، دو ہڈیاں، تین رطوبتیں اور پانچ پردے ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں اور دہ شرایین پرورش کے لیے اور اعصاب حس و حرکت کے لیے ہوتے ہیں۔“ (ص: ۸۳)

پھر انھوں نے پردوں کی تفصیلات لکھی ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ تیسرے، چوتھے اور ساتویں پردے میں سوراخ

ہے، بقیہ میں کوئی سوراخ نہیں۔

[ب]- طب کی مشہور کتاب قانونچہ (ص: ۱۰۹، تا ۱۱۲) اور اس کی شرح ”مفرح القلوب“ (ص: ۱۱۱) پر بھی کچھ اسی طرح کا بیان درج ہے۔

[ج]- رہبر صحت، باب تشریح الاعضاء میں ہے:

”آنکھ کو قدرت نے ڈھیلوں میں بند کر کے اس کے اوپر پٹیوں کا غلاف چڑھا دیا ہے، اور مزید حفاظت کے لیے کہ گرد و غبار اندر نہ جائے پلکوں کا پردہ ڈال دیا ہے۔ اس کے علاوہ آنسوؤں کی تھیلی (Tear Gland) ہے جو آنکھوں کو تر رکھتی ہے۔ آنکھ کے تین پردے ہوتے ہیں۔ ایک اوپر کے پپوٹے کے نیچے جو آنکھ کی حفاظت کرتا ہے۔ دوسرا درمیانی پردہ، جس کو ”Choroid“ کہتے ہیں اور اس کے کھلے ہوئے حصے کو پتلی کہتے ہیں، اس کا اندرونی خول ”Retina“ کہلاتا ہے اور یہ روشنی محسوس کرتا ہے، اس کی باہری جانب بہت سے ”Cells“ یا خانے ہیں جو ”Lens“ کا کام کرتے ہیں۔“

[د]- مولانا شمس الہدیٰ رضوی صاحب آنکھ میں منہ زمانے کے باوجود آنکھ میں روزہ کی حالت میں دوا ڈالنے کو مفسدِ صوم نہیں مانتے۔ وہ لکھتے ہیں:

”کئی ماہرین امراض چشم سے گفتگو ہوئی، جن میں ڈاکٹر محمد معظم صاحب نے چند معتبر کتب سے واضح عبارتیں دکھائیں جن سے روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ آنکھ میں منہ ہے، جو براہِ راست حلق تک ہے۔ پرسنس ڈیسز آف دی آئی (ص ۳۷۱) میں منہ کی صاف صراحت تفصیل سے موجود ہے، بلکہ ڈاکٹر صاحب موصوف نے اس سوراخ کو مجھے دکھایا بھی، جو آنکھ میں نیچے والی پلک پر موجود ہے۔ لہذا اس کا انکار مشاہدہ کے انکار کے مترادف ہے۔“

پھر کچھ فقہی کتابوں سے فقہائے کرام کا موقف نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”ان جزئیات اور مشاہدہ کے تناظر میں لگتا ہے کہ فقہائے کرام کے منہ سے انکار کا مطلب یہ ہے کہ آنکھ کے ڈھیلے میں منہ نہیں، اور نیچے پلک کے سوراخ سے حلق تک بہر صورت آنکھ میں ڈالی ہوئی شے کا پہنچنا متیقن نہیں۔ اس لیے فسادِ صوم کا حکم نہیں ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ وہ منہ باریک ہے جو مثلِ مسام کے ہے، لہذا اس سے دخولِ مضر نہیں۔ امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں: آنکھوں میں معاذ اللہ کان یا ناک سے سوراخ نہیں کہ ان سے داخل ہونا روزہ کو مضر ہو۔“^(۱)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ میڈیکل سائنس والوں کا دعویٰ اپنی جگہ بجا اور درست ہے اور ان کی تحقیقات سامنے آ جانے کے بعد یہ حکم ہونا چاہیے کہ کان میں تیل اور دوا ڈالنے سے روزہ فاسد نہ ہو اور آنکھ میں سیال دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہو جائے۔ یہ موقف درج ذیل علما کے کرام کا ہے:

• مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی

ان حضرات نے اپنے موقف پر یوں استدلال کیا ہے کہ روزہ کے ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کا دار و مدار کان اور آنکھ میں

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۴، ص: ۵۹۶، کتاب الصوم، مطبوعہ رضا اکیڈمی۔

منفذ ہونے اور نہ ہونے پر ہے، جیسا کہ ہمارے فقہا کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔ توجہ نئی تحقیقات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کان میں منفذ نہیں ہے اور آنکھ منفذ ہے تو حکم بھی اسی کے مطابق ہونا چاہیے اور اس باب میں ڈاکٹروں کی تحقیق بہر حال اہمیت کی حامل اور معتبر ہوگی، کیوں کہ یہ مسئلہ علم تشریح الابدان سے متعلق ہے۔

ان حضرات نے آنکھ کے منفذ ہونے اور کان کے منفذ نہ ہونے کو شرح عقائد کی شرح نبراس (ص: ۴۵-۴۷) اصول طب، معروف بہ کلیات طب (ص: ۹۸، ص: ۹۲) اور تشریح الاحشاء (ص: ۱۱۳) کی عبارتوں سے ثابت کیا ہے۔ مولانا عرفان عالم مصباحی لکھتے ہیں:

”جدید و قدیم میڈیکل سائنس کا دعویٰ ایک ہے اور ان کی تحقیق کے مطابق کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم نہ ہوگا، اور آنکھ میں (سرمہ کے علاوہ) دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہوگا۔“
”اور سرمہ کا حکم یہ نہیں رہے گا کہ وہ خلافِ قیاس نص سے ثابت ہے۔“

تیسرا موقف:- یہ ہے کہ میڈیکل سائنس والوں کی وہ تحقیقات جو تشریح اعضا اور جسم کی ہیئتِ ترکیبی سے متعلق ہوں، اکثر و بیش تر درست ہوتی ہیں۔ اس لیے اگر اس پر مسلم اور غیر مسلم اطباء میں سے اکثر کا اتفاق ہو تو اس کا اعتبار ہونا چاہیے۔ یہ موقف مولانا محمود احمد برکاتی، سون بھدر کا ہے۔

وہ مزید لکھتے ہیں:

”میڈیکل سائنس والوں کی اس تحقیق کی تائید اس بات سے بھی کسی قدر ہوتی ہے کہ کان میں جو دوائیں ڈالی جاتی ہیں، ان کا مزہ حلق میں محسوس نہیں ہوتا، لیکن آنکھ میں ڈالی جانے والی دواؤں کا مزہ فوراً حلق میں محسوس ہوتا ہے۔ اس لیے آنکھ میں دوا ڈالنے سے روزہ کے ٹوٹنے کا حکم ہونا چاہیے اور ازراہ احتیاط کان میں بھی دوا ڈالنے سے فسادِ صوم کا حکم ہونا چاہیے۔ لتصریح الفقہاء بكونه منفذاً۔“

چوتھا موقف:- یہ ہے، کان اور آنکھ دونوں میں دوا یا کوئی سیال چیز ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ یہ موقف درج ذیل اہل علم کا ہے:

• مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا ناظم علی مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا زاہد علی سلامی • مولانا اسحاق رام پوری • مولانا عبد الحق رضوی۔

ان علمائے کرام میں کچھ حضرات نے دو ٹوک انداز میں اپنے موقف کا اظہار کیا ہے اور کچھ لوگوں نے محتاط لب و لہجے میں اپنی بات کہی ہے۔

✽ مولانا عبد الحق رضوی صاحب اپنے مقالہ میں لکھتے ہیں:

”آنکھ کی ابتدا میں منفذ ماننا ہٹ دھرمی معلوم ہوتی ہے، اور پردہ کے بعد تو بلاشبہ دماغ تک منفذ ہمارے فقہا بھی مانتے ہیں۔ لہذا دوا کا داخلہ جب مسام کے ذریعہ ہو تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اور کان میں میڈیکل سائنس والوں کی بات قرین قیاس معلوم

ہوتی ہے۔ لہذا اس تقدیر پر حکم بدلے گا، اور تیل یا دوا کا ان میں ڈالنے کی صورت میں روزہ فاسد نہ ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں جب کہ کان میں پردہ مان لیا جائے تو دوا تیل کا کان میں دخول بذریعہ مسام ہوگا، جو مفطر صوم نہیں۔“

✽ مولانا عارف اللہ مصباحی صاحب، حیدر آباد، دکن میں آنکھ، کان اور گلے کے ماہر ڈاکٹر محمد ماجد سلیم ایم۔ بی۔ بی۔ ایس۔ ایم۔ کی تحریری شہادت پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”اب جب کہ طب جدید نے یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں کر دی ہے کہ کان کے بیرونی حصے سے اندر کی طرف جانے والا سوراخ وسطی کان کے پردے پر ختم ہو جاتا ہے تو کان میں دوا یا پانی ڈالنے یا چلے جانے سے روزہ ٹوٹنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔“

اور آنکھ کے اندرونی حصے کی ساخت پر کسی نامعلوم کتاب کے حوالہ سے شہادت پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”اور ظاہر ہے کہ چنٹ (کوڑی) سے جو دوا آنسو کے ساتھ براہِ مجرایِ انف، حلق میں جائے گی اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیوں کہ شروع سے آخر تک صرف منفذ نہیں بلکہ درمیان میں مسام بھی ہے، جب کہ فسادِ صوم اسی وقت ہوگا جب کہ ابتدا سے انتہا تک منفذ ہی ہو۔“

✽ مولانا زاہد علی سلامی نے تحلیل سے مثانہ کے توسط سے جوفِ معدہ تک داخل ہونے والی چیز کے مفسدِ صوم ہونے اور نہ ہونے کی تعلق سے سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف علیہما الرحمہ کے درمیان اختلاف کو یہ کہتے ہوئے اپنی تائید میں پیش کیا ہے کہ علم تشریح الابدان اور طب کے تعلق سے ماہرین طب کی بات معتبر ہونی چاہیے۔ فتاویٰ شامی میں ہے:

والاختلاف مبني على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أو لا. (۱)
البحر الرائق میں ہے:

قال في الهداية: وهذا ليس من باب الفقه؛ لأنه متعلق بالطب.
كفایہ علی الہدایہ میں ہے:

وهذا ليس من باب الفقه أي: فقه الشريعة، بل يرجع إلى معرفة فقه الطب. (۲)
حاشیۃ الطحاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

(قوله كذا تقوله الأطباء) إنما أسند إليهم: لأن هذا المقام يرجع إليهم فيه، لكونه من علم التشریح. (۳)

آگے لکھتے ہیں: لہذا اگر ماہرینِ فن مسلمان غیر فاسق، متدین، خدا ترس اطباء اور ڈاکٹرز کے ذریعہ موجودہ میڈیکل

(۱) رد المحتار، ج: ۳، ص: ۳۷۲، کتاب الصوم، باب ما یفسد الصوم وما لا یفسدہ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت.

(۲) كفایہ علی الہدایہ، ج: ۲، ص: ۲۶۷

(۳) حاشیۃ الطحاوی علی مراقی الفلاح، ص: ۳۶۲

سائنسی تحقیق شرعی تقاضوں کی روشنی میں نصابِ ثبوت کو پہنچ جائے تو مسئلہ اُذن کو ضرور مفسداتِ صوم سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔ البتہ مسئلہ عین کے حکم میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی۔ کیوں کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام سے صریح طور پر مُرّمہ لگانے کی اجازت منصوص ہے۔ کما رواہ الترمذی فی جامعہ۔ (ج: ۱، ص: ۹۱)

پانچواں موقف: رکھنے والے علمائے کرام اپنے نظریہ پر کوئی زیادہ مضبوطی کے ساتھ قائم ہوتے نظر نہیں آتے، بلکہ کسی نہ کسی حیثیت سے متردّد نظر آتے ہیں۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

• مولانا آل مصطفیٰ مصباحی • مولانا نظام الدین علی مصباحی • مفتی انفاس الحسن چشتی • مولانا مختار احمد بہیڑی۔

مولانا آل مصطفیٰ صاحب اپنے مقالے میں چھ مقدمات قائم کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”حاصل کلام یہ کہ جو فِ دماغ اور کان کے سوراخ کے مابین سلسلہ منہذ قائم نہیں جو انتقاضِ صوم کی علت ہے، جب علت مفقود، تو حکم بھی مفقود۔ اور فقہانے جو فسادِ صوم کا حکم لگایا ہے اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس زمانے میں اس عضو کی جو طبی تحقیق تھی غالباً اس پر مدار رکھا۔ کان میں دوا وغیرہ ڈالنے کے تعلق سے فقہانے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہ جس تحقیق پر مبنی ہے آج کی میڈیکل سائنس کی تحقیق سے بھی عیاں ہے، کیوں کہ آنکھ اور حلق کے مابین ابتدائاً انتہا سلسلہ منہذ قائم نہیں، بلکہ ایک مقام پر جا کر منہذ ختم ہو جاتا ہے۔ مسامات کے ذریعہ دوا وغیرہ آگے بڑھتی ہے، اس لیے فقہانے آنکھ میں سرمہ یا دوا ڈالنے کو جو انتقاضِ صوم نہیں مانا ہے اس کا مبنی بالکل صحیح ہے۔ — واضح رہے کہ اس جواب کا مدار اس بات پر ہے کہ جو فِ دماغ و جو فِ معدہ میں منحصر مانا جائے۔ اگر جو فِ میں کان کا جو فِ بھی داخل ہو تو فقہانے اس میں تیل ڈالنے کو جو مفسد قرار دیا ہے اور قولِ صحیح میں پانی کے داخل ہونے کو بھی۔ تو پھر یہ میڈیکل سائنس کی تحقیق سے بدلے گا نہیں۔ چوں کہ میرے نزدیک جو فِ کی حقیقت پورے طور پر واضح نہیں اور ”جو فِ“ کے جو فِ دماغ و جو فِ معدہ میں منحصر ہونے پر جزمِ کامل نہیں اس لیے میں فقہائے کرام کے جزئیات پر فتویٰ دینے کے حق میں ہوں۔“

مفتی انفاس الحسن چشتی اور مولانا نظام الدین علی مصباحی نے اس باب میں کوئی تحقیق پیش نہیں کی ہے، بلکہ فقہائے کرام کے ارشادات کو باقی رکھتے ہوئے مسئلہ حل کرنے کی گزارش کی ہے۔

مولانا مختار احمد صاحب (بہیڑی) نے فقہائے کرام کے نظریہ کے مطابق حکم بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”کان اور آنکھ میں منہذ ہے یا نہیں؟ اس بارے میں میڈیکل سائنس کا مکمل نظریہ جاننے کے بعد ہی اس پر پوری طرح سے گفتگو کی جاسکتی ہے۔“

چھٹا موقف: درج ذیل علمائے کرام و مفتیانِ عظام کا ہے:

• علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی • مولانا ناصر الوری قادری • مولانا ابراہیم احمد اعظمی • مولانا محمد علی رضا مصباحی، ویشالی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا انور نظامی • قاضی فضل رسول مصباحی • مفتی عبدالسلام رضوی • مولانا اختر حسین فیضی • مولانا محمد سلیمان مصباحی • اور یہ راقمِ سطور (نفیس احمد مصباحی)۔

یہ موقف رکھنے والے حضرات مجموعی طور پر اس بات کے قائل ہیں کہ جدید میڈیکل سائنس کی تحقیق سے ہمارے فقہائے کرام کے نظریہ پر کوئی آنچ نہیں آتی۔ دونوں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

راقم سطور (نفیس احمد مصباحی) نے فقہ حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی کی کتابوں سے عبارتیں ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

”مذکورہ بالا تصریحات کی روشنی میں عیاں ہو گیا کہ کان میں تیل یا دوا ڈالنے سے روزہ ٹوٹ جانے کا مسئلہ احناف، شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کا اجماعی مسئلہ ہے، اور پوری امت کا اجماع کسی خطا اور ضلال پر نہیں ہو سکتا، جیسا کہ حدیث میں ہے۔ لہذا جو مسئلہ اجماعی ہو اس میں مزید اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں۔

اولاً: اس لیے کہ ہم مقلد ہیں، ہمیں یہ حق نہیں پہنچتا کہ ہم کسی اجماعی مسئلہ میں اجتہاد و استنباط کریں۔ **ثانیاً:** اس لیے کہ امام سے احکام منقول ہیں، دلائل منقول نہیں، دلائل عموماً بعد کے فقہائے کرام کا استخراج ہیں۔ اس لیے پورے یقین و اعتماد کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان احکام کے جو دلائل بعد کے فقہائے کرام نے بیان فرمائے ہیں، امام نے انھیں دلائل سے وہ احکام مستنبط فرمائے ہیں۔ **ثالثاً:** ہمیں اس نقطہ پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ جدید میڈیکل سائنس کے حوالے سے جو بات کہی جا رہی ہے، اس میں اور فقہائے کرام کے ارشادات میں حقیقت میں کوئی تعارض بھی ہے یا نہیں؟ **رابعاً:** یہ تحقیق کہ ”کان میں تیل دوا وغیرہ کوئی سیال چیز ڈالی جائے تو وہ عام حالات میں دماغ تک نہیں پہنچتی“ جدید ڈاکٹروں ہی کا موقف ہے یا قدیم اطباء بھی یہی موقف رکھتے تھے؟“

پھر درج ذیل عبارتوں سے ثابت کیا ہے کہ اس مسئلے میں جدید اور قدیم اطباء میں کوئی اختلاف ہے ہی نہیں۔ سبھی اس پر متفق ہیں کہ اصل دماغ کئی پردوں کے اندر ہے، اور کان میں اگر کوئی سیال چیز ڈالی جائے تو دماغ تک نہیں پہنچ سکتی۔

✽ شیخ بوعلی سینا لکھتے ہیں:

وأجزاء الرأس الذاتية وما يتبعها هي أشلعر، ثم الجلد، ثم اللحم، ثم الغشاء الصلب، ثم الغشاء الرقيق المسمى بأم الدماغ، ثم الدماغ جوهره و بطونه وما فيه، ثم الغشاءان اللذان تحته، ثم الشبكة، ثم العظم الذي تحته هو القاعدة للدماغ. (۱)

✽ حاشیہ ابن قاسم العبادی میں ہے:

قال الأسنوی رحمه الله : تنبيه : ستعرف في الجنايات أن جلدة الرأس - وهي المشاهدة عند حلق الشعر - يليها لحم، ويلي ذلك اللحم جلدة رقيقة تسمى السمحاق، وتلك الجلدة يليها، عظم يسمى القحف، وبعد العظم خريطة مشتملة على دهن، ذلك الدهن يسمى الدماغ وتلك الخريطة تسمى خريطة الدماغ، وتسمى أيضاً أم الرأس. والجناية الواصلة إلى الخريطة المذكورة المسماة أم الرأس تسمى مأمومة. (۲)

✽ قاضی ابوبکی انصاری شافعی متوفی (۹۲۶ھ) لکھتے ہیں:

(لو أدخل) الصائم (في أذنه أو إحليله شيئاً فوصل إلى الباطن أفطر) وإن كان لا منفذ منه

(۱) كشف المكنون عن القانون في المعالجات، ص: ۳

(۲) حواشی الشروانی وابن قاسم العبادی علی تحفة المحتاج، ۴۰۲/۳

إلى الدماغ في الأولى.^(۱)

✽ شیخ عبدالحمید شروانی شافعی فرماتے ہیں:

(والتقطير في باطن الأذن الخ) أى : وإن لم يصل إلى الدماغ نهاية و مغنى . قاله في شرح البهجة : لأنه نافذ إلى داخل قحف الرأس ، وهو جوف .^(۲)

مولانا صدر الوری قادری کے مقالہ میں درج ذیل شواہد بھی ہیں:

✽ علامہ ابن حجر مئتمی فرماتے ہیں:

فاندفع ما قيل قضيته أنّ وصول عين لظاهر الدماغ أو الأمعاء لا يفطر . و ليس كذلك ، بل لو كان برأسه مأمومة فوضع عليها دواء فوصل خر يطة الدماغ أفطر ، وإن لم يصل باطن الخر يطة . و به يعلم أنّ باطن الدماغ ليس بشرط ، بل ولا الدماغ نفسه ، لأنه في باطن الخر يطة . (ج: ۳ ، ص: ۴۰۳) ✽ حاشیہ العمادی علی تحفة المحتاج میں ہے:

إذا علمت ذلك فلو كان على رأسه مأمومة أو على بطنه جائفة فوضع عليها دواء فوصل جوفه أو خر يطة دماغه أفطر ، وإن لم يصل باطن الأمعاء أو باطن الخر يطة . كذا قال الأصحاب و جزم به في الروضة ، فتلخص أنّ باطن الدماغ ليس بشرط ، بل ولا الدماغ نفسه ، بل المعتبر مجاوزة القحف .^(۳) ✽ اعانة الطالبین علی فتح المعین میں ہے:

قوله: كباطن أذن: تمثيل للجوف . قال ع ش : قال في شرح البهجة: لأنه نافذ إلى داخل قحف الرأس ، وهو جوف . اهـ^(۴)

حاصل یہ ہے کہ ”اُذنِ باطن“ اور داخلِ قحف تک تیل یا دوا پہنچنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے کیوں کہ داخلِ قحف میں کسی شے کا پہنچنا جوفِ راس میں پہنچنا ہے۔ اور اتنی مقدار فسادِ صوم کے لیے کافی ہے۔ علامہ ابن حجر مئتمی مکی علیہ الرحمہ سے ”اُذنِ باطن“ کی تعریف معلوم کی گئی تو جواب میں فرمایا کہ میرے علم میں کسی نے اس کی تحدید نہیں کی ہے۔ مگر کلام فقہاء سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ ”مکانِ مجوف“ ہی اذنِ باطن ہے۔ لہذا اگر مکانِ مجوف میں کوئی چیز پہنچ جائے تو اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

✽ اور علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظم مجلس نے بہت محققانہ اور بصیرت افروز مقالہ سپردِ قلم فرمایا ہے۔ آپ نے اپنے مقالہ کی ابتدا میں مذاہبِ اربعہ کی کتابوں سے عبارتیں پیش کرنے کے بعد ثابت فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ مذاہبِ اربعہ

(۱) أَسْنَى الْمُطَالِبِ شرح روض الطالب، ۲۲/۳

(۲) حاشیة الشروانی و ابن قاسم علی تحفة المحتاج، ۴۰۳/۳

(۳) حاشیة العمادی علی تحفة المحتاج، ج: ۳، ص: ۴۰۲

(۴) اعانة الطالبین علی فتح المعین، ج: ۲، ص: ۳۵۸

کا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ صاحب ہدایہ کے الفاظ میں مسئلہ اور اس کی دلیل یہ ہے:

من أقطر فی أذنه أفطر؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: الفطرُ مما دخل، ولو جود
معنى الفطر، وهو وصول ما فيه صلاح البدن إلى الجوف. اه (۱)

ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تیل منفذ کے ذریعہ بطن تک پہنچ جاتا ہے اس لیے مفسدِ صوم ہے۔ پھر اس پر
میڈیکل سائنس کے ذریعہ ہونے والے اعتراض کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”یہ اشکال صرف بعض فقہاء کے موقف پر وارد ہوتا ہے، جنہوں نے صاف لفظوں میں کان سے دماغ تک منفذ تسلیم
کیا ہے، لیکن عام طور پر فقہانے دونوں کے درمیان منفذ (کھلے سوراخ) کی صراحت نہیں کی ہے، نہ ہی یہ صاحبِ مذہب سے
منقول ہے۔ اس لیے اگر بعد کے کسی فقیہ کی توجیہ ٹوٹ بھی جائے تو اس کی وجہ سے مذہب پر نقض لازم نہیں آتا، نہ یہ کہا جاسکتا
ہے کہ صاحبِ مذہب نے ظن و تخمین کی بنا پر یہ موقف اختیار کیا ہے، بلکہ حق یہ ہے کہ انہوں نے پوری تحقیق فرمائی ہے اور ظن
غالب حاصل ہونے کے بعد ہی یہ موقف اختیار کیا ہے۔ اس لیے اس کی توجیہ وجیہ کی جستجو ہونی چاہیے۔

یہاں تین باتیں ہیں: (۱) اگر کوئی غذا یا دوا منفذ کے ذریعہ پیٹ یا دماغ تک پہنچ جائے تو بلاشبہ روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔
(۲) اور اگر مسامات کے ذریعہ پیٹ یا دماغ تک یا کہیں بھی پہنچے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ یہ دونوں امور فقہاء کے نزدیک
متفق علیہ ہیں۔ (۳) اور اگر منفذ کے ذریعہ کسی بطن تک پہنچے، پھر آگے مسامات کے ذریعہ بڑھے جیسے کان کے منفذ سے
تیل کے دماغ تک پہنچنے کی کیفیت یہی ہے تو یہ بھی مفسدِ صوم ہے اور اس وقت زیر بحث یہی صورت ہے۔

مسائل فقہیہ کے مطالعہ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ منفذ کے ذریعہ اگر دوا یا غذا بدن کے اندر ایسے مقام تک پہنچادی
جائے جس کا حکم شرعاً عضوِ باطن کا ہو تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔ خواہ وہ عضوِ باطن جوفِ معدہ ہو، یا حلق، یا فرجِ داخل، وغیرہ۔
محقق علی الاطلاق امام ابن الہمام رحمہ اللہ جو درجہ اجتہاد پر فائز تھے۔ صوم کی تعریف و تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں:

”والصوم لغة: هو الإمساك مطلقاً. وفي الشرع: إمساكٌ عن الجماع و عن إدخال شيء
بطناً له حكم الباطن من الفجر إلى الغروب عن نية. ونكرنا البطن و وصفناه؛ لأنه لو أوصل إلى
باطن دماغه شيئاً فسد، و إلى باطن فمه و أنفه لا يفسد. و ذلك الإمساك ركنه اه ملخصاً (۲)

منہ اور ناک کا اندرونی حصہ بطن تو ہے مگر شرعاً ان کا حکم ”باطن“ کا نہیں، ظاہر کا ہے۔..... ان کے برخلاف حلق اور
فرجِ داخل ایسے ”باطن“ ہیں جن کا حکم بطن کا ہے۔ اس کے بعد متعدد کتبِ فقہ کے جزییات سے اپنے موقف کو ثابت فرمایا
ہے۔ جو اشکال سامنے آئے ہیں ان کے تسلی بخش جوابات بھی دیے ہیں۔ شارحِ مسلم مولانا غلام رسول سعیدی صاحب کی
ایک عجیب و غریب توجیہ کو ذکر کرنے کے بعد اس پر بھرپور محققانہ کلام فرمایا ہے اور اس کا منصفانہ جائزہ لیا ہے۔
حاصل یہ ہے کہ کان کے پردے سے دماغ تک منفذ ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ کان کا اندرونی حصہ خود ایک جوف

(۱) ہدایہ، ج: ۱، ص: ۲۰۰، کتاب الصوم، مجلس البرکات، مبارک فور

(۲) فتح القدیر، اول کتاب الصوم، ج: ۲، ص: ۳۰۶، ۳۰۷، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

ہے۔ جوتیل، پانی، دوا کو جذب کر کے دماغ تک پہنچاتا ہے۔ معدہ جو کام غذاؤں کو تحلیل کر کے شروع کرتا ہے وہ کام یہاں کان کے پردے سے ہی شروع ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس میں تیل، پانی، دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔ بطور تنزیل یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کان میں دوا وغیرہ ڈالنے سے روزہ ٹوٹنے کا مسئلہ ضابطہ فقہیہ ”الفطر مما دخل“ سے مستثنیٰ ہے، جیسا کہ اور بھی کئی مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں۔

مولانا ابراہیم احمد اعظمی نے بھی بہت شان دار علمی مقالہ تحریر فرمایا ہے۔ اور متعدد فقہی اور طبی کتابوں سے اپنے موقف کو واضح کیا ہے۔ مولانا مفتی بدر عالم صاحب نے بھی مسئلہ کے حل کی سعی بلیغ فرمائی ہے۔ فجزاھم اللہ خیراً فی الدارین۔

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ تھا کہ کسی نے کان میں سیال دوا ڈالی تو اس کا قیاس یا الحاق کان میں تیل ڈالنے سے کیا جائے یا کان میں پانی ڈالنے سے؟ یا پھر ان دونوں (تیل، پانی) میں سے کسی کا فرد قرار دیا جائے؟ اور بہر صورت روزہ فاسد ہو گا یا نہیں؟ اس کے جواب میں بیش تر لوگوں نے یہ لکھا کہ اس کا الحاق کان میں تیل ڈالنے سے کیا جائے گا، پانی سے نہیں۔ کچھ لوگ الحاق کے بجائے قیاس کے قائل ہیں اور وہ ہیں (۱) مولانا ساجد علی مصباحی (۲) مولانا معین الدین اشرفی (۳) مولانا ابو طالب خاں رضوی۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی کا کہنا ہے کہ کان میں سیال دوا ڈالنا تیل ڈالنے کی نظیر ہے، اسے قیاس کہیے یا اجرائے علت۔ بعض حضرات نے قیاس اور الحاق کا نام لیے بغیر یہ لکھا کہ یہ تیل ڈالنے کے حکم میں ہے۔ مولانا نظام الدین عینی مصباحی کا کہنا ہے کہ اس سے بہر حال روزہ فاسد ہو جائے گا اس کا الحاق یا قیاس تیل یا پانی ڈالنے سے کیا جائے یا کسی کا فرد قرار دیا جائے۔ البتہ کچھ لوگوں نے لکھا ہے کہ کان میں سیال دوا ڈالنا تیل ڈالنے کا ایک فرد ہے۔ مگر اس نقطہ پر اتفاق کے باوجود ان میں سے کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ یہ وہی لوگ ہیں جو کان میں تیل ڈالنے کو بھی مفسدِ صوم قرار نہیں دیتے۔ مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب نے لکھا ہے کہ اس کا الحاق پانی ڈالنے سے ہو گا لہذا فسادِ صوم کا حکم نہ ہو گا۔ انھوں نے اپنی تائید میں جوہرہ نیّرہ کی درج ذیل عبارت پیش کی ہے:

(۱) (أقطر في أذنيه) یعنی الدواء أو الماء فإنه لا يفطر لعدم الصورة والمعنى بخلاف الدهن.

پھر آگے لکھتے ہیں: ”تیل کا استثنا کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ تیل کان میں ڈالنے سے فسادِ صوم کا حکم ہو گا۔“

بہر حال مندوبینِ کرام کی غالب اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

جوابات سوال (۳)

تیسرا سوال یہ کیا گیا تھا کہ کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی صورت میں اگر روزہ فاسد ہو تو عہدِ دوا ڈالنے پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی لازم ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں تمام مندوبینِ کرام اس بات پر متفق ہیں کہ اس میں صرف قضا لازم ہوگی، کفارہ نہیں۔ لیکن

مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب نے یہ تفصیل لکھی ہے کہ کان میں تیل یا دوا ڈالنے سے امام ابن الہام رحمۃ اللہ علیہ اور آپ کے ہم نواؤں کے مطابق قضا کے ساتھ کفارہ بھی واجب ہوگا، کیوں کہ ”إدخال بصنعه“ کی وجہ سے صورتِ فطر اور ”وصول ما فیہ صلاح البدن“ کی وجہ سے معنی فطر کا تحقق ہو گیا، مگر جو لوگ صورتِ فطر کی تعریف ”ابتلاع“ سے کرتے ہیں، جیسے صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ، ان کے بطور صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں۔ البتہ پانی ڈالنے کی صورت میں صرف قضا واجب ہوگی کہ یہاں صرف صورتِ فطر پائی گئی اور معنی فطر ”وصول ما فیہ صلاح البدن“ مفقود۔

جوابات سوال (۴)

چوتھا سوال یہ تھا کہ مریض صائم نے از خود اپنے کان یا آنکھ میں دوانہ ڈالی، بلکہ کسی دوسرے نے اس کے کان یا آنکھ میں اس کی رضا سے یا بے رضا دوا ڈال دی، تو کیا حکم ہے؟ کیا اس میں دخول بلا قصد اور ادخال بالقصد، یا دخول بہ رضا و بے رضا کے احکام میں فرق ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں بھی مندوبین کرام کا تقریباً اس بات پر اتفاق ہے کہ دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں، البتہ دو بزرگ اس سے جداگانہ موقف رکھتے ہیں۔ (۱) مفتی عنایت احمد نعیمی (۲) مولانا جمال مصطفیٰ قادری۔

مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب لکھتے ہیں: ”رضا اور عدم رضا دونوں صورتوں میں فرق ہوگا، قصد و بلا قصد کے احکام جداگانہ ہوں گے۔“ مگر مفتی صاحب نے کوئی دلیل پیش نہیں فرمائی۔

اور مولانا جمال مصطفیٰ قادری لکھتے ہیں: ”صورتِ مذکورہ میں فرق دخول بلا قصد اور ادخال بالقصد کا ہوگا، جیسا کہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے مدارِ فرق صرف دخول و ادخال پر رکھا ہے، دخول کا کوئی فرد مفطر میں داخل نہ کیا۔“ پھر اس کے بعد انھوں نے فتاویٰ رضویہ، ج: ۴، ص: ۵۹۰ کی عبارت سے اپنے مدعا پر ثبوت پیش کیا ہے۔

جوابات سوال (۵)

مندوبین کرام کی خدمت میں پانچواں اور آخری سوال یہ پیش کیا گیا تھا کہ کان یا آنکھ میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہو تو اگر کوئی روزہ دار ایسا مریض ہے کہ اگر کان یا آنکھ میں دوانہ ڈالی گئی تو مرض شدت اختیار کر لے گا یا روزہ توڑنے کی نوبت آجائے گی، تو کیا ایسی حالت میں اُسے کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی اجازت ہوگی؟ اور کیا اس ضرورت یا حاجت شدیدہ میں دوا ڈالنے پر روزہ فاسد ہوگا؟ یا بھول کر کھانی لینے والی صورت کی طرح ایسے مریض کا روزہ شرعاً روزہ ہی مانا جائے گا؟

اس سوال کے جواب میں بھی تمام مندوبین کرام اس بات پر متفق ہیں کہ ایسی صورت میں دوا ڈالنے کی اجازت ہے۔ اور اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا، اور بعد صحت صرف قضا لازم ہوگی۔ اور بھول کر کھانی لینے والی صورت پر اس کا قیاس صحیح نہیں، کیوں کہ بھول کر کھانی لینے والے کا روزہ خلافِ قیاس نص کی وجہ سے صحیح مانا جاتا ہے۔ اور جو چیز خلافِ قیاس نص سے ثابت ہو اس پر دوسرے کا قیاس درست نہیں۔ مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب صرف ضرورتِ شرعیہ کی صورت میں اس کے جواز کے قائل ہیں جس سے صاف واضح ہے کہ وہ حاجتِ شرعیہ کی صورت میں دوا ڈالنا جائز نہیں مانتے۔ مولانا محمود

احمد برکاتی صاحب لکھتے ہیں: ”اگر انجکشن وغیرہ کے ذریعہ مریض کو آرام مل سکتا ہو تو اس کی اجازت نہیں، اور اگر دوا ڈالنے کے سوا کوئی چارہ کار نہ ہو تو اس کی اجازت ہوگی۔“

پھر کچھ علمائے کرام نے یہ صراحت بھی فرمائی ہے کہ اگر اسے کسی علامت کے ظاہر ہونے سے یا سابقہ تجربہ سے یا کسی مسلم مستور الحال طبیب کے بتانے سے دوانہ ڈالنے کی صورت میں مرض کے شدت اختیار کر جانے کا ظن غالب ہو تو اس کے لیے اس کی اجازت ہے۔ کافر طبیب اس کی خبر دے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور انھوں نے بحر الرائق کی یہ عبارت دلیل میں پیش فرمائی ہے:

أطلق في الكتاب الأطباء الحدّاق. قال رضى الله عنه: وعندی هذا محمول علی الطیب المسلم دون الکافر، کمسلم شرع فی الصلوٰۃ بالتیمم فوعده کافر إعطاء الماء فإنّه لا یقطع الصلوٰۃ، لعلّ غرضه إفساد الصلوٰۃ علیه فکذلک فی الصوم اه. وفيه إشارة إلى أنّ المریض یجوز له أن یتطبب بالکافر فیما عدا إبطال العبادة؛ لِمَا أنّه عللّ قبول قوله باحتمال أن یكون غرضه إفساد العبادة، لا بأنّ استعمله فی الطب لا یجوز. ^(۱)

تنقیح طلب امور

یہ تھامقالات کا خلاصہ اس کے بعد اب درج ذیل امور کی تنقیحات مندوبین کرام سے مطلوب ہیں:

① کان اور آنکھ میں براہ راست منفرجے یا نہیں؟ اور دونوں صورتوں میں روزہ کی حالت میں کان اور آنکھ میں تیل یا دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟

② کسی نے کان میں سیال دوا ڈالی تو اس کا قیاس یا الحاق کان میں تیل ڈالنے سے کیا جائے، یا کان میں پانی ڈالنے سے؟ یا ان دونوں میں سے کسی کافر دقرر دیا جائے؟ اور بہر صورت اس سے روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟

③ کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی صورت میں اگر روزہ فاسد ہو تو عمدہ دوا ڈالنے پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی لازم ہوگا؟ نیز بصورت اختلاف کس کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ کا یا امام ابن الہمام کا؟

④ روزہ دار مریض نے از خود اپنے کان یا آنکھ میں دوانہ ڈالی، بلکہ کسی دوسرے نے اس کے کان یا آنکھ میں اس کی رضایا بے رضا دوا ڈال دی، تو کیا حکم ہے؟ کیا اس میں دخول بلا قصد اور إدخال بالقصد، یا دخول بہ رضا و بے رضا کے احکام میں فرق ہوگا؟

⑤ کان یا آنکھ میں دوا ڈالنا مفسد صوم ہو تو اگر کوئی روزہ دار ایسا مریض ہے کہ اگر کان یا آنکھ میں دوانہ ڈالی گئی تو مرض شدت اختیار کر لے گا یا روزہ توڑنے کی نوبت آجائے گی، تو کیا ایسی حالت میں اُسے کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی اجازت ہوگی؟

⑥ اگر کوئی جگہ ایسی ہے جہاں عادل یا مستور الحال مسلمان معالج موجود نہیں، اور وہاں کسی ایسے روزہ دار مریض نے کسی فاسق یا کافر طبیب کے کہنے پر روزہ توڑ دیا تو اس پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی؟

(۱) البحر الرائق، ج: ۲، ص: ۹۳، کتاب الصوم، فصل فی العوارض، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

فیصلے

آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟

بسم الله الرحمن الرحيم — حامداً و مصلیاً و مسلماً

① اس پر تمام مندوبین کا اتفاق ہے کہ آنکھ میں دوا ڈالنے سے روزہ فاسد نہ ہوگا، اس لیے کہ خود آنکھ جوف کے حکم میں نہیں، نہ ہی اس میں ایسا کوئی منفذ ہے جو دوا کو جوف تک پہنچائے۔ فقہائے کرام کی عبارتوں میں بھی صراحت موجود ہے کہ آنکھ میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم نہیں۔

② کان میں تیل ڈالنا باتفاق ائمہ اربعہ مفسدِ صوم ہے۔ یہی حکم کان میں دوا ڈالنے کا بھی ہے۔ ہمارے مذاہب کے متون، شروح، فتاویٰ، سب میں اس کی صراحت موجود ہے، اور دیگر مذاہب کا بھی اس پر اتفاق ہے، اس لیے یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے جس سے عدول کی گنجائش نہیں۔

کتاب الاصل للإمام محمد میں ہے:

قال أبو حنيفة: السعوط والحقنة في شهر رمضان يوجبان القضاء، ولا كفارة عليه، و كذلك ما أقطر في أذنه. اه. (۱)

اسی طرح قدوری، ہدایہ، وقایہ، کنز وغیرہ متون اور شروح جیسے مبسوط امام سرخسی، فتح القدیر، بنایہ، بدائع، مجمع الانہر اور در مختار وغیرہ میں ہے۔

ہدایہ میں ہے:

من أقطر في أذنه أفطر؛ لقوله ﷺ: الفطر مما دخل، ولو جود معنى الفطر، وهو وصول ما فيه صلاح البدن إلى الجوف. (۲)

رہایہ سوال کہ کان سے دماغ تک کوئی منفذ نہیں تو کان میں تیل ڈالنے سے روزہ فاسد کیوں ہوتا ہے؟ اس کی وجہ یہ

(۱) کتاب الاصل للإمام محمد، ج: ۲، ص: ۱۸۲، طبع بیروت

(۲) ہدایہ، کتاب الصوم، باب ما يوجب القضاء والكفارة، ص: ۲۰۰، ج: ۱، مجلس برکات، مبارک پور

ہے کہ منفذ کے ذریعہ اگر دوا یا غذا بدن کے ایسے مقام تک پہنچادی جائے جس کا حکم شرعاً عضو باطن کا ہو تو روزہ فاسد ہو جائے گا خواہ وہ عضو باطن جو ف معدہ ہو یا حلق یا فرج داخل وغیرہ۔

محقق علی الاطلاق امام ابن الہمام رحمہ اللہ صوم کی تعریف و تشریح میں فرماتے ہیں:

”والصوم لغة : هو الإمساك مطلقا. وفي الشرع : إمساك عن الجماع و عن إدخال شيء بطناً له حکم الباطن ، من الفجر إلى الغروب عن نية.“^(۱)
منحة الخالق حاشیہ بحر الرائق میں ہے:

فلو قال المصنف: كما في الفتح: ”هو إمساك عن الجماع و عن إدخال شيء بطناً. أو ما له حکم الباطن من الفجر إلى الغروب عن نية.“ لكان أجود. اه. (۲)

کان کا اندرونی حصہ خود جو ف اور باطن کا حکم رکھتا ہے، اس لیے اس میں دوا جانا مفسد ہے۔

محیط برہانی للعلامة محمود بن احمد بن عبدالعزيز بخاری حنفی ج: ۲، ص: ۳۸۳، طبع بیروت پر ہے:

لو اغتسل فدخل الماء في أذنه لا يفسد صومه بلا خلاف، وفي الإقطار في الأذن لم يشترط محمد رحمه الله الوصول إلى الدماغ. حتى قال مشايخنا إذا غاب في أذنه كفى ذلك لوجوب القضاء و بعضهم شرطوا الدخول إلى الدماغ. اه.

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ (اقطار والی صورت میں۔ ن) اندرون گوش پانی کا غائب ہو جانا اکثر مشائخ کے نزدیک روزہ توڑنے کے لیے کافی ہے۔ اور شیخین کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں اس لیے کہ متون میں بھی یہ مسئلہ مذکور ہے اور متون میں وہی مذکور ہوتا ہے جو اصل مذہب ہو۔
درج ذیل امور بھی بہ اتفاق آرا طے ہوئے۔

③ کان میں عمدہ دوا ڈالنے پر قضا لازم ہوگی، کفارہ نہ ہوگا۔ مگر بلا عذر پانی، تیل، دوا وغیرہ مفسد چیز ڈالنے پر گنہ گار ضرور ہوگا۔

④ کان میں دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہوگا خواہ دوا قصد اخود ڈالی ہو، یا اس کی رضا، یا بغیر رضا کے دوسرے نے ڈالی ہو، یا دوا جو ف گوش تک کسی طرح خود چلی گئی ہو، سب صورتوں میں روزہ فاسد ہوگا اور قضا لازم ہوگی۔

⑤ روزہ دار اگر ایسا مریض ہے کہ کان میں دوا نہ ڈالے تو مرض شدت اختیار کر جائے گا یا روزہ توڑنے کی نوبت آ جائے گی، ایسی حالت میں اس کے لیے دوا ڈالنے کی اجازت ہے مگر دوا ڈالنے پر روزہ ٹوٹ جائے گا اور قضا لازم ہوگی۔ ہاں! ایسی حالت میں دوا ڈالنے سے مریض گنہ گار نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱) فتح القدیر، اول کتاب الصوم ج ۲/ ص ۳۰۶-۳۰۷، برکات رضا، پور بندر، گجرات

(۲) منحة الخالق علی هامش البحر الرائق، کتاب الصوم، ص: ۴۵۳، ج: ۲، دار الکتب العلمیہ، بیروت

تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

اس بات پر امت مسلمہ کا اتفاق ہے کہ حق آج چار مذاہب میں منحصر ہے اور چاروں مذاہب کے ائمہ، ابو حنیفہ، مالک، شافعی، احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ — ائمہ ہدیٰ و رشاد ہیں۔ اسی لیے جب کسی ایک مکتب فکر کے پیروکار اپنے مذہب کے فروع میں کہیں حرج عظیم و ضرر شدید سے عمومی طور پر دوچار ہوتے ہیں اور دوسرے مکتب فقہ میں اس سے نجات کی گنجائش موجود ہوتی ہے تو وہ دفع حرج و ضرر کے لیے جزوی طور پر اس دوسرے مکتب فقہ کو اختیار کر لیتے ہیں، مذہب حنفی کے فروع میں بھی اس کے متعدد نظائر پائے جاتے ہیں اور آج بھی ایسے حالات پیش آتے رہتے ہیں جن کے باعث بسا اوقات اپنے مذہب پر عمل کرنے میں حرج ہوتا ہے اور دوسرے مذہب میں نسبتاً آسانی ہوتی ہے، کبھی یہ حرج وقتی و عارضی ہوتا ہے اور کبھی مستقل و دائمی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ کبھی اس کی حیثیت عمومی ہوتی ہے اور کبھی محض شخصی اور نجی یا شاذ و نادر۔ اور فقہ کی اصطلاح کے مطابق کبھی یہ حرج درجہ حاجت میں ہوتا ہے اور کبھی درجہ ضرورت میں اور کبھی تو درجہ منفعت میں ہی رہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر حرج نہ قابل اعتنا ہے، نہ باعث تخفیف، یہی وجہ ہے کہ بے شمار مواقع پر حرج کے ہوتے ہوئے ہمارے مشائخ کرام نے تقلیدِ غیر کی اجازت نہیں دی۔ درج ذیل جزئیات میں جزوی طور پر تقلیدِ غیر کی اجازت و عدم اجازت پر اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے۔

مسلم الثبوت و فوائد الرحمت، بحث تقلید میں ہے:

(ویتخرج منه) أي مما ذكر أنه لا يجب الإستمرار على مذهب (جواز اتباعه رخص

المذاهب) قال في «فتح القدير»: لعل المانعين للإنتقال إنما لئلا يتبع أحد رخص المذاهب، وقال هو رحمه الله تعالى (ولا يمنع منه مانع شرعي، إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه

سبیل) بأن لم يظهر من الشرع المنع والتحريم و (بأن لم يكن عمل) فيه (بآخر) هذا مبني على منع الانتقال عما عمل به ولو مرة (وكان عليه) وعلى آله وأصحابه (الصلاة والسلام يحب ماخف عليهم - انتهى).

لكن لا بد أن لا يكون اتباع الرخص للتلهي كعمل حنفي بالشطرنج على رأي الشافعي قصداً إلى اللهو، وكشافعي شرب المثلث للتلهي به، ولعل هذا حرام بالإجماع لأن التلهي حرام بالنصوص القاطعة فافهم.

(وما عن ابن عبد البر: أنه لا يجوز لعامي تتبع الرخص إجماعاً) فقد وجد مانع شرعي عن اتباع رخص المذاهب (فأجيب المنع) أي بمنع هذا الإجماع (إذ في تفسيق متبوع الرخص عن) الإمام (أحمد روايتان) فلا إجماع، ولعل رواية التفسيق إنما هو فيما إذا قصد التلهي فقط، لا غير.

(وما أورد) أن يلزم على تقدير جواز الأخذ بكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه إذ (ربما يكون المجموع) الذي عمل به (مما لم يقل به أحد فيكون باطلاً) إجماعاً (كمن تزوج بلا صداق) للاتباع لقول الإمامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى (ولا شهود) اتباعاً لقول الإمام مالك (ولا ولي) على قول إمامنا أبي حنيفة، فهذا النكاح باطل اتفاقاً، أما عندنا فلا تنفاء، الشهود، وأما عند غيرنا فلا تنفاء، الولي (فأقول: مندفع لعدم اتحاد المسألة) وقد مر أن الإجماع على نفى القول الثالث إنما يكون إذا اتحدت المسألة حقيقة أو حكماً فتدبر (ولأنه لو تم لزوم استفتاء مفت بعينه) وإلا احتمل الوقوع فيما ذكر (هذا) والله أعلم بحقيقة الحال. ^(۱)

رد المحتار میں ہے:

”ولا بأس بالتقليد [بتقليد الغير] عند الضرورة لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذلك الإمام“.

رد المحتار میں ہے:

قوله: (عند الضرورة) ظاهره أنه عند عدمها لا يجوز، وهو أحد قولين. والمختار جوازه مطلقاً ولو بعد الوقوع كما قدمناه في الخطبة. وأيضاً عند الضرورة لا حاجة إلى التقليد

(۱) فواتح الرحموت، ج: ۲، ص: ۴۴۹، ۴۵۰. بيروت، لبنان

كما قال بعضهم مستنداً لما في المضمرة: المسافر إذا خاف اللصوص أو قطاع الطريق ولا ينتظره الرفقة جاز له تأخير الصلوة لأنه بعذر، ولو صلى بهذا العذر بالإيماء وهو يسير جازاً. لكن الظاهر أنه أراد بالضرورة ما فيه نوع مشقة، تأمل.^(۱)

جد الممتار میں ہے:

قوله (كما قال بعضهم مستنداً) قال پیر زادہ فی رسالۃ لہ سماها ”دفع الضرر فی الترخص بتأخير الصلوة فی السفر“ نقلاً عن خزائن الروایات عن المضمرة“.^(۲) مزید معلومات کے لیے: ”خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق“ للشيخ العارف بالله عبد الغني النابلسي رحمه الله تعالى“ اور ”الإنصاف في بيان سبب الاختلاف“ للشاه ولی الله الدهلوي رحمه الله“ کا مطالعہ فرمائیں۔

سوال صرف یہ ہے کہ:

تقلید غیر کب جائز ہے اور کب ناجائز؟
اور مقصود صرف جزوی تقلید کے احکام کی وضاحت ہے۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار، ج: ۲، ص: ۴۶، قبیل باب الأذان، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان

(۲) جد الممتار، ج: ۱، ص: ۲۰۱، حیدر آباد، دکن، الہند

خلاصہ مقالات بعنوان

تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے بارہویں فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے جو تین موضوعات منتخب ہوئے، ان میں سے ایک اہم اور بنیادی موضوع ہے ”تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟“ اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف خطوں سے اڑتالیس مقالات موصول ہوئے، جو فل اسکیپ سائز کے ۲۱۷ صفحات کو محیط ہیں۔ ان مقالات میں کچھ مقالے بہت تفصیلی ہیں اور کچھ نہایت مختصر، اور بیش تر متوسط ہیں، جو مقالات کی فہرست سے عیاں ہے۔

سوال نامہ محقق مسائل جدیدہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ صدر شعبہ افتاء جامعہ اشرفیہ، و ناظم مجلس شرعی نے مرتب فرمایا، جس میں فل اسکیپ سائز کے سات صفحات پر موضوع سے متعلق مختلف کتابوں سے فقہی جزئیات و عبارات جمع فرما کر آخر میں یہ سوال ہے کہ: ”تقلیدِ غیر کب جائز ہے، کب ناجائز؟“ اور آخر میں یہ بھی صراحت کر دی ہے کہ اس سوال سے مقصود صرف جزوی احکام کی وضاحت ہے۔

مقالات کا مطالعہ کرنے کے بعد محسوس ہوا کہ اس موضوع کے تعلق سے مقالہ نگار حضرات کے درمیان کافی اختلاف رائے ہے، اور وہ سات خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

پہلا موقف:- یہ ہے کہ غیر مجتہد عامی پر قولِ رائج کے مطابق مذہبِ اربعہ میں سے کسی مذہبِ معین کی پیروی واجب نہیں۔ عبادات و معاملات میں وہ جس مذہب پر چاہے عمل کر سکتا ہے، بشرطہ کہ اس مذہب کے جملہ شرائط و قیود کا التزام کرے۔ ورنہ یہ تلفیق ہوگی اور مذہبِ اربعہ سے نکل کر پانچویں مذہب کا اختراع ہوگا۔ یہ موقف مولانا انور نظامی صاحب کا ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے اپنی رائے کے اثبات کے لیے امام عارف باللہ سیدی عبدالغنی نابلسی کے رسالہ ”خلاصۃ التحقیق“ کی درج ذیل عبارت پیش کی ہے:

وأما غیر المجتہدین فہم عامۃ الناس فلا یجب علیہم التزام العمل بمذہب معین من

المذاهب الأربعة على القول الراجح، كما سبق. بل يجوز لكل منهم أن يعمل في عبادة أو معاملة على أيّ مذهب شاء، لكن بعد استيفاء جميع الشروط التي يشترطها ذلك المذهب، وإلا كان عمله باطلاً بالإجماع. الخ^(۱)

ساتھ ہی اس مقالہ میں اس بات کی بھی صراحت ہے کہ تقلید غیر کے لیے ”ضرورت“ کی شرط، شرط لازم نہیں ہے۔ اس رائے کا ثبوت بھی وہ ”خلاصۃ التحقیق“ ہی کی ایک عبارت سے دیتے ہیں، جو یہ ہے:

”وإن كان قوله ”فيما تدعوا إليه الضرورة“ غير لازم؛ لما عرفت من قبل عدم لزوم الإنسان لمذهب معين على الراجح.“^(۲)

جب کہ ان کے سوا تمام مقالہ نگار اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ غیر مجتہد عامی کے لیے مذاہب اربعہ (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) میں سے کسی ایک مذہب معین کی تقلید اور پے روی لازم ہے۔ اس کے لیے جائز نہیں کہ بلا وجہ شرعی عام حالات میں اپنے امام معین کا مذہب چھوڑ کر کسی دوسرے امام کی تقلید کرے۔ لیکن جب کوئی شرعی سبب پالیا جائے، حرج و ضرر کی صورت درپیش ہو تو اپنے امام کے قول سے عدول کر کے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ اب غور طلب بات یہ ہے کہ وہ شرعی وجہ کیا ہے، جس کی بنا پر تقلید غیر کی اجازت ہے۔ صرف ضرورت یا ضرورت اور حاجت دونوں، یا ان دونوں کے ساتھ ”اسباب ستہ“ میں سے کوئی اور سبب یا ”اسباب ستہ“ میں سے ہر ایک؟

دوسرا موقف:- درج ذیل مقالہ نگار حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ صرف ضرورت صحیحہ ہی کی صورت میں

تقلید غیر کی اجازت ہے۔

• مولانا آل مصطفیٰ مصباحی • مفتی عنایت احمد نعیمی • مولانا ناظم علی مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا معین الدین مصباحی (فیض آباد) • مفتی شیر محمد خاں رضوی، اسحاقیہ (جودھ پور) • مولانا ساجد علی مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • قاضی فضل احمد مصباحی (بنارس) • قاضی فضل رسول مصباحی (مہراج گنج) • مولانا شبیر احمد مصباحی (مہراج گنج) • مولانا مسیح احمد مصباحی (انوار العلوم بلرام پور) • خواجہ آصف رضا مصباحی (اشرفیہ) • مولانا محسن رضا، مولانا محمد کونین مصباحی، مولانا محمود احمد مصباحی (دارالعلوم انوار مصطفیٰ رضا، دھرول، گجرات) • مولانا انور حسین مصباحی (شعبۂ تقابل ادیان، جامعہ اشرفیہ) • مولانا محمد توفیق برکاتی (تخصص فی الفقہ، جامعہ اشرفیہ)۔

ان حضرات کا استدلال درج ذیل عبارتوں سے ہے:

[۱] خلاصۃ التحقیق میں ہے:

”يجوز للحنفي تقليد غير إمامه من الأئمة الثلاثة - رضى الله عنهم - فيما تدعوا إليه

(۱) خلاصۃ التحقیق، ص: ۱۷، ۱۸، مطبوعہ ترکی

(۲) مصدر سابق

الضرورة بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبہ ذلك الإمام في ذلك۔^(۱)

﴿۳﴾ علامہ فی علیہ السلام فرماتے ہیں:

ولا بأس بتقليد الغير عند الضرورة، لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبہ ذلك الإمام۔^(۲)

﴿۳﴾ امام احمد رضا فرماتے ہیں:

”فقد أجازوا عند تحقق الضرورة الصحيحة تقليد الغير بشرائط۔“^(۳)

اسی میں دوسرے مقام پر ہے:

”ضروتِ صادقہ کے وقت جو کسی مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ سے کسی امام کی تقلید کی جاتی ہے صرف اس مسئلہ میں اس کے

مذہب کی رعایت امور واجبہ میں ضرور ہوگی، دیگر مسائل میں اپنے امام ہی کی تقلید کی جائے گی۔“^(۴)

﴿۴﴾ رد المحتار میں ہے:

”لو أفتى مفت بشيء من هذه الأقوال في مواضع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً۔“^(۵)

﴿۵﴾ اسی میں ہے:

”قال في الدر المنتقى، قال القُهستاني: لو أفتى به في موضع الضرورة لا بأس به على ما أظنّ

..... وقال الزاهدی: كان بعض أصحابنا يفتون به للضرورة۔“^(۶)

تیسرا موقف:- مندرجہ ذیل اہل علم کا موقف یہ ہے کہ تقلید غیر کا جواز صرف ”ضرورتِ شرعیہ“ کے ساتھ

خاص نہیں، بلکہ ضرورت اور حاجت دونوں صورتوں میں ہے۔

• مولانا نصر اللہ رضوی (فیض العلوم محمد آباد) • مفتی شفیق احمد شریفی • مولانا محمود احمد برکاتی (دار العلوم قادریہ،

دوہی) • مولانا مقصود احمد مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا شاہد رضا مصباحی

(درجہ تحقیق جامعہ اشرفیہ) • مولانا رحمت علی مصباحی (شعبہ تقابلی ادیان) • مولانا محمد شمشیر عالم رضوی (شعبہ تخصص، سال

اول) • مولانا محمد صباح الدین مصباحی (شعبہ تخصص، سال اول) • مولانا شبیر عالم مصباحی (شعبہ تخصص، سال اول)

• مولانا محمد احتشام الدین قادری مصباحی (شعبہ تخصص، سال اول) • مولانا محمد شمشیر علی رضوی مصباحی (شعبہ تخصص، سال

(۱) خلاصة التحقيق، ص: ۲۳، مطبوعہ ترکی۔

(۲) در مختار مع رد المحتار، ج: ۲، ص: ۴۶، قبیل باب الأذان، دار الكتب العلمية، بیروت۔

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج: ۵، ص: ۶۹۵، کتاب الطلاق، مطبوعہ رضا اکیڈمی۔

(۴) ایضاً، ج: ۵، ص: ۶۹۸، کتاب الطلاق، مطبوعہ رضا اکیڈمی۔

(۵) رد المحتار، ج: ۱، ص: ۴۸۲۔

(۶) رد المحتار، ج: ۳، ص: ۳۶۲۔

(اول) • مولانا نیاز احمد نعیمی (شعبہ تقابلی ادیان) • مولانا محمد رابع نورانی صدیقی (دارالعلوم فیض الرسول، براؤں شریف) • مولانا محمد اختر حسین قادری (دارالعلوم علمیہ، جہا شاہی) • مفتی محمد نسیم مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا مسعود احمد برکاتی (جامعہ اشرفیہ)۔

ان حضرات میں سے بعض نے وہی جزئیات و عبارات ذکر کیے ہیں جن سے صرف ”ضرورت شرعیہ“ کے وقت تقلید غیر کا جواز ثابت ہوتا ہے، جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ضرورت اور حاجت کے درمیان کوئی فرق نہیں، بلکہ وہ دونوں ہم معنی ہیں۔ اور بعض مقالہ نگار حضرات نے درج ذیل اقوال و عبارات سے بھی استدلال کیا ہے:

[۱] علامہ زرکشی شافعی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”الثالثة: أن يقصد بتقليده الرخصة في ما هو محتاج إليه لحاجة لحقته أو ضرورة أرهقته فيجوز أيضا إلا أن اعتقد رجحان مذهب إمامه، و يقصد تقليد الأعم فیمتنع و هو صعب، والأولى الجواز.“^(۱)

[۲] فتاویٰ حدیثیہ میں ہے:

”الثالثة أن يقصد بتقليده الرخصة فيما دعت حاجته إليه فيجوز أيضا إلا أن يعتقد رجحان مذهب إمامه و أنه يجب تقليد الأعم.“^(۲)

[۳] شرح وقایہ میں ہے:

”وقال زفر: يقضى بالنفقة لا بالنكاح، و عمل القضاة اليوم على هذا للحاجة.“^(۳)

[۴] رد المحتار میں ہے:

”ولا بأس بالتقليد (بتقليد الغير) عند الضرورة، لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبہ ذلك الإمام.“
رد المحتار میں ہے:

”ظاہرہ عند عدمہا لا يجوز، وهو أحد قولین، والمختار جوازه مطلقاً ولو بعد الوقوع كما قدّمناه في الخطبة لكن الظاهر أنه أراد بالضرورة ما فيه نوع مشقة. تأمل“^(۴)

چوتھا موقف:- ان علمائے کرام کا ہے جو تقلید غیر کے دائرہ کو ضرورت و حاجت میں محدود رکھتے ہوئے درج

(۱) البحر المحیط، ج: ۶، ص: ۳۲۳

(۲) فتاویٰ حدیثیہ، ص: ۸۳

(۳) شرح وقایہ، ج: ۲، ص: ۱۵۵

(۴) رد المحتار، ج: ۲، ص: ۴۶، قبیل باب الأذان، دار الکتب العلمیہ، بیروت

ذیل تفصیل کرتے ہیں:

تقلیدِ غیر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تقلیدِ غیر فی حق العمل لنفسه: یعنی خود عمل کرنے والے کا بعض امور میں غیر کی تقلید کرنا۔ (۲) تقلیدِ غیر فی حق القضاء والإفتاء: یعنی مفتی کا عمل کرنے والے کے حق میں ترک تقلید کا فتویٰ دینا۔ پہلی قسم میں تقلیدِ غیر، ضرورت اور حاجت دونوں صورتوں میں جائز ہے، جب کہ دوسری قسم میں تقلیدِ غیر صرف مواضع ضرورت کے ساتھ خاص ہے۔ یہ حضرات ”تیسرے موقف“ کے تحت درج کیے گئے دلائل کو قسم اول (یعنی تقلیدِ غیر فی حق العمل) پر محمول کرتے ہیں۔ اور دوسری قسم (یعنی تقلیدِ غیر فی حق القضاء والإفتاء) کی اجازت کا ضرورت کے ساتھ خاص ہونا درج ذیل جزئیات و عبارات سے ثابت کرتے ہیں:

[۱] فتاویٰ رضویہ میں ہے:

وفي عدة رد المحتار: التقليد (أى تقليد الغير) وإن جاز بشرطه فهو للعامل لنفسه، لا للمفتي غيره، فلا يفتي بغير الراجح في مذهبه. اه، نعم للمبتلى فيه، ما فيه من ترفيه، وهو أيسر له من تقليد الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه فإن النجاة من التلفيق شاء سحيق، وباللغة التوفيق“ (۱)

[۲] رسالہ ”أجلى الإعلام أن الفتوى مطلقاً على قول الإمام“ میں فرماتے ہیں:

”فلا يعدل عنه، لما تقرّر أنّه لا يعدل عن قول الإمام إلا لضرورة أو ضعف دليله.“ (۲)

[۳] شاہ ولی اللہ محدث دہلوی لکھتے ہیں:

”وفي التحفة شرح المنهاج: نقل الغزالي في الإجماع على تخير المقلد بين قولي إمامه أي على جهة البدل لا الجمع، إذا لم يظهر ترجيح أحدهما. وكأنّه أراد إجماع أئمة مذهبه، كيف و مقتضى مذهبنا - كما قاله السبكي - منع ذلك في القضاء والإفتاء دون العمل لنفسه.“ (۳)

[۴] علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”والحاصل أن الإنصاف الذي يقبله الطبع السليم أن المفتي في زماننا ينقل ما اختاره المشايخ، وهو الذي مشى عليه العلامة ابن الشلبی في فتاواه حيث قال: الأصل أن العمل على قول أبي حنيفة - رحمه الله - ، ولذا ترجح المشايخ دليله في الأغلب على دليل من خالفه من أصحابه، ويجيبون عما استدلل به مخالفه، وهذا أمانة العمل بقوله، وإن لم يصرحوا بالفتوى

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۱، ص: ۶۳، کتاب الطہارۃ، مطبوعہ، رضا اکیڈمی۔

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۱، ص: ۳۹۹، رسالہ: أجلى الاعلام أن الفتوى مطلقاً على قول الامام، رضا اکیڈمی۔

(۳) عقد الجید فی احکام الاجتهاد والتقلید، مشمولہ مجموعۂ رسائل، مطبوعہ ترکی، ص: ۴۹

عليه، إذ الترجيح كصريح التصحيح، لأن المرجوح طائح، بمقابلته بالراجح، وحينئذ فلا يعدل المفتي ولا القاضي أن يحكم بقول غير أبي حنيفة في مسئلة لم يُرجح فيها قول غير، ورجحوا فيها دليل أبي حنيفة على دليله، فإن حكم فيها فحكمه غير ماضٍ ليس له غير الانتقاض. والله تعالى أعلم. وهو الذي مشى عليه الشيخ علاء الدين الحصكفي أيضا في صدر شرحه على التنوير حيث قال: وأما نحن فعلمنا اتباع ما رجحوه وصححوه كما لو أفتوا في حياتهم.“^(۱)

یہ حضرات کہتے ہیں کہ ہمارے فقہائے کرام اپنے امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر عمل کرنے اور فتویٰ دینے کے درمیان فرق کرتے ہیں، جیسا کہ درج بالا فقہی عبارتوں سے بھی پتہ چلتا ہے۔ وہ عام حالات میں قول صحیح و راجح ہی پر فتویٰ دینے کو لازم قرار دیتے ہیں اور جہاں اپنے امام کا قول چھوڑ کر ائمہ ثلاثہ میں سے کسی کے مذہب پر فتویٰ دیتے ہیں وہ ضرورت شرعیہ کے پائے جانے کی صورت میں ہی دیتے ہیں۔

یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

• مولانا صدر الوری قادری مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا محمد نظام الدین مصباحی (دارالعلوم علیہ، جہاد شاہی) • اور اس راقم سطور (نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ) کی بھی یہی رائے ہے۔

پانچواں موقف:- یہ ہے کہ تقلید غیر کی اجازت ضرورت و حاجت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اسباب ستہ میں کچھ

اور اسباب بھی اس میں شامل ہیں۔ یہ موقف اپنے اندر بڑا تنوع رکھتا ہے۔ اس لیے ذیل میں یہ موقف رکھنے والے علمائے کرام کے نام ان کے موقف کی صراحت کے ساتھ پیش کیے جاتے ہیں۔

◀ مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (جامعہ اشرفیہ) (ضرورت، حاجت، حرج و مشقت وغیرہ)
◀ مفتی ابرار احمد امجدی (اوجھانچ، بستی) (ضرورت شرعیہ، تعامل، حاجت ناس یا جب حرج و ضرر درجہ ضرورت میں ہو۔)

◀ مفتی شہاب الدین احمد نوری (فیض الرسول، براؤں شریف) (ضرورت یا دلائل شرعیہ کی بنیاد پر)
◀ مولانا عالم گیر مصباحی (دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور) (ضرورت و مصلحت)
◀ مولانا مجاہد حسین مصباحی (شعبۂ تقابل ادیان، جامعہ اشرفیہ) (خالص دینی ضرورت یا ممانع شرعیہ کی بنیاد پر)
◀ مولانا محمد شہروز عالم مصباحی (شعبۂ تقابل ادیان، جامعہ اشرفیہ) (ضرورت، حاجت اور دیگر وجوہ شرعیہ معتبرہ)
◀ مولانا محمد صابر مصباحی (تخصّص سال اول، جامعہ اشرفیہ) (ضرورت، حاجت، دینی مصلحت کا حصول، حرج و ضرر)
◀ مولانا محمد صفی اللہ مصباحی (تخصّص سال اول، جامعہ اشرفیہ) (ضرورت، حاجت، مصلحت، حرج و تنگی)

(۱) منحة الخالق حاشية البحر الرائق، ۶/ ۲۹۳

ان میں ضرورت و حاجت کی صورت میں تقلید غیر کا جواز تو گزشتہ جزئیات ہی سے ثابت کرتے ہیں اور دینی مصلحت کو تقلید غیر کے جواز کا سبب بتانے والے حضرات درج ذیل جزئیات و اقوال سے اپنا موقف ثابت کرتے ہیں:

[۱] ”لا يجوز القضاء على الغائب إلا إذا رأى القاضي مصلحة في الحكم له و عليه فإنه ينفذ لأنه مجتهد فيه / اه، قلت: ظاهره ولو كان القاضي حنفيا، ولو في زماننا، ولا ينافي ما مر، لأن تجويز هذا للمصلحة والضرورة.“^(۱)

[۲] ”المفتي على المذهب إذا أفتى بحكم ليس له أن يقلد غيره و يفتي بخلافه لأنه محض تشبيه إلا أن قصد مصلحة دينية دعته إلى ذلك.“^(۲)

چھٹا موقف:- یہ ہے کہ مقلد محض کے لیے اسبابِ ستہ میں سے کسی ایک کے تحقق کی صورت میں تقلید غیر جائز ہوگی۔ یہ موقف درج ذیل علما کے کرام کا ہے:

• مولانا محمد سلیمان مصباحی (جامعہ عربیہ، سلطان پور) • مولانا محمد اسحاق مصباحی (رام پور) • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی (فیض العلوم، محمد آباد)

مگر مولانا محمد اسحاق مصباحی مزید یہ بھی لکھتے ہیں:

”اگر اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ میں سے کسی کا کوئی قول نہ ہو تو اگر کسی صحابی کا قول مل جائے یا کتاب و سنت سے کوئی اشارہ مل جائے تو اس کی پے روی لازم ہے۔“

اور مولانا محمد عارف اللہ مصباحی کے موقف میں درج ذیل تفصیل ہے:

”اگر اسبابِ ستہ میں سے کم از کم ایک سبب بھی پالیا جائے اور صورت حال یہ ہو کہ قولِ امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر عمل کی صورت نہ بن رہی ہو تو بالترتیب امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، امام حسن بن زیاد اور فریقِ مراتب کے ساتھ باقی ماندہ اصحابِ امام میں سے کسی کے بھی قولِ موجود پر عمل ممکن ہو تو اسی پر عمل کیا جائے۔ اور اگر ان اصحاب کا کوئی قول نہ ہو تو متاخرین حنفیہ کا قولِ اتفاقی موجود ہونے کی صورت میں اس پر عمل ہوگا، ورنہ ان کے درمیان اختلاف ہو تو کسی کا بھی قول اختیار کرنا ہوگا۔ اگر ان کا بھی کوئی قول موجود نہ ہو تو اگر قاضی مجتہد ہو تو اجتہاد کرے اور علما سے بھی مشورہ کرے، ورنہ میرے خیال میں صرف مشاورتِ علما کرے، اگر مشورہ سے کوئی حل نکل جائے فیہا، ورنہ تقلید غیر کا راستہ اپنایا جائے۔“

دلائل درج ذیل ہیں:

[۱] در مختار میں ہے:

”يأخذ القاضي كالمفتي بقول أبي حنيفة على الإطلاق ثم بقول أبي يوسف، ثم بقول محمد،

(۱) رد المحتار، ۴ / ۴۷۰، ۴۷۱

(۲) فتاویٰ حدیثیہ، ص: ۸۳

ثم بقول زفر والحسن بن زياد، وهو الأصح. منيه، سراجيه. (۱)

[۲] فتاویٰ رضویہ (مترجم ۱۵۷/۱) پر ہے:

”متی لم توجد في المسئلة عن أبي حنيفة رواية يؤخذ بظاهر قول أبي يوسف، ثم بظاهر قول محمد، ثم بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم الأكبر فالأكبر إلى آخر من كان من كبار الأصحاب، ولو لم توجد الرواية عن أبي حنيفة وأصحابه - رحمهم الله تعالى - ووجدت عن المتأخرين يقضى به، ولو اختلف المتأخرون فيه يختار واحدا من ذلك، ولو لم توجد عن المتأخرين يجتهد فيه برأيه إذا كان يعرف وجوه الفقه، ويُشاورُ أهل الفقه فيه.“ (۲)

[۳] امام احمد رضا فرماتے ہیں:

”عند الضرورة تقليدٌ قليلٌ في المذهب أحسنٌ من تقليد مذهب الغير.“ (۳)

[۴] ایک دوسرے مقام پر رقم طراز ہیں:

”فقد أجازوا عند تحقق الضرورة الصحيحة تقليد الغير بشرائط، فهذا أولى بالجواز، إذ ليس - بحمد الله - في المذهب قولٌ خارجٌ عن أقوال الإمام، كما نصّ عليه العلماء الكرام. وذكره أصحاب إمامنا - رضي الله تعالى عنه و عنهم - بغلاظ الأيمان و شدداد الأقسام لا سيما وقد دُيِّل بما هو أكذ ألفاظ الإفتاء.“ (۴)

ساتواں موقف:- حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ و ناظم مجلس شرعی کا ہے۔ یہ اپنے اندر کافی تفصیل رکھتا ہے۔ طوالت کے خوف سے میں دلائل سے صرفِ نظر کرتے ہوئے صرف ان کے موقف کا خلاصہ پیش کر رہا ہوں۔ دلائل مقالہ میں موجود ہیں:

”امام اعظم ابو حنیفہ اور دوسرے ائمہ مذاہب رضی اللہ عنہم کی تقلید صرف اجتہادی مسائل میں کی جاتی ہے۔ اور ایسے مسائل میں دفعِ حرج و ضرر کے لیے اپنے امام کے مذہب سے عدول کر کے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ البتہ اس کے لیے ترتیبِ ذیل کی پابندی ضروری ہوگی۔

[۱] حنفی مذہب کے فقہائے میزین اور مقلدین محض اپنے امام کے قول سے عدول کر کے اصحابِ امام کے وہ اقوال اختیار کر سکتے ہیں، جنہیں اصحابِ ترجیح نے راجح و صحیح قرار دیا ہو، بلکہ اگر ترجیح مختلف نہ ہو تو ان پر اسی کی تقلید واجب ہے۔ اور

(۱) فتاویٰ رضویہ مترجم، ۱۰۹/۱۲

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ۳/۳۱۲، الباب الثالث فی ترتیب الدلائل للعمل بها من کتاب القضاء

(۳) فتاویٰ رضویہ، ۱/۳۳۴

(۴) فتاویٰ رضویہ مترجم، ۵/۶۹۵، رضا اکیڈمی

اگر ترجیح مختلف ہو تو قول اصحاب پر عمل واجب نہ ہوگا، جیسے مثلین میں نماز عصر کا جواز۔

[۲] اور اگر اصحاب امام کے اقوال، روایات، یا امام کی روایات یا وجوہ ضعیفہ کی ترجیح منصوص نہ ہو اور اسباب سہل سے کوئی سبب متحقق ہو تو بھی امام کے مذہب مختار سے عدول کر کے امام و اصحاب امام کی روایات اور وجوہ ضعیفہ کو اختیار کرنا جائز ہوگا۔

[۳] البتہ اصحاب ترجیح و تخریج اور اصحاب اجتہاد فی المسائل اسباب سہل کے سوا ضعیف دلیل کی بنا پر بھی قول امام سے عدول کر سکتے ہیں کہ یہ حضرات دلائل کی قوت و ضعف پر گہری نظر رکھتے ہیں۔

[۴] اگر اس سے بھی حرج و مشقت کا ازالہ نہ ہو سکے اور حرج درجہ ”ضرورت“ میں ہو تو اپنے مذہب کے اصحاب تخریج کے قول شاذ کو اختیار کرنے کی اجازت ہوگی۔ جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بر بنائے ضرورت صاحب ہدایہ کے قول غریب و شاذ پر عمل کیا۔^(۱)

[۵] اور اگر کوئی ایسی دشواری سامنے آجائے جس کا حل اپنے مذہب کی روایات ضعیفہ، اقوال غریبہ اور تخریجات شاذہ میں بھی نہ ہو، اور مذہب مالکی، شافعی، حنبلی میں اس کا حل ہو، ساتھ ہی حنفی مذہب سے ان کا اختلاف حلال و حرام اور صحت و فساد کا ہو تو اب اسے اختیار کرنے کی اجازت ہوگی، بشرطے کہ وہ دشواری درجہ ضرورت یا حاجت میں ہو۔

[الف]۔ مشائخ کرام نے مذاہب اربعہ کا جو تقابلی جائزہ اور محاکمہ پیش کیا ہے، اگر اس سے یہ عیاں ہو کہ مذہب حنفی کی دلیل قوی ہے اور دوسرے مذہب کی دلیل ضعیف، تو اپنے مذہب سے عدول کر کے دوسرا مذہب اختیار کرنے کے لیے ضرورت شرعیہ کا پایا جانا ضروری ہے۔

[ب]۔ اور اگر تقابلی جائزہ و محاکمہ سے یہ عیاں ہو کہ دوسرے امام کا مذہب بھی باقوت ہے تو اسے اختیار کرنے کے لیے ”یک گونہ مشقت“ کا پایا جانا بھی کافی ہے جو مرتبہ حاجت سے کم تر نہیں ہونی چاہیے۔ ہمارے فقہائے کرام نے جن مسائل میں وقت ضرورت صحیحہ دوسرے امام کی تقلید کی اجازت دی ہے، ان مسائل کے استقرا اور دلائل کے جائزہ سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آتا ہے کہ وہاں ہمارے مذہب کی دلیل بہت قوی اور دوسرے مذہب کی بہت ضعیف ہے جیسے فسخ نکاح بوجہ فقدان زوج فسخ نکاح بوجہ تعسر نفقہ، اجارہ علی الطاعات، عدت ممتدة الطهر، عورت کا عورت کے ساتھ طویل سفر وغیرہ مسائل۔ اور جن مسائل میں انھوں نے ”نوع مشقت“ کو بھی عدول کے لیے کافی مانا، اُن مسائل کے تقابلی مطالعہ سے عیاں ہوتا ہے کہ وہاں فریقین کے دلائل بھی قوی ہیں، گو وجہ ترجیح ہمارے ساتھ ہے، جیسے جمع بین الصلوٰتین فی السفر، اور خروج وقت ظہر و دخول وقت عصر فی المثلین وغیرہ مسائل۔

[۶] پھر یہ دونوں صورتیں دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہیں:

[الف]۔ اگر ضرورت یا حاجت ایک فرد کے حق میں پائی جاتی ہے اور وہ اتنی بصیرت رکھتا ہے کہ اس بات کا صحیح فیصلہ

(۱) دیکھیے فتاویٰ رضویہ، ۱/ ۶۲، ۶۳

کر سکے کہ اس کے حق میں ضرورت یا حاجت متحقق ہو چکی تو اپنی ذات کی حد تک وہ رخصت پر عمل کر سکتا ہے، اگرچہ افضل عزیمت پر عمل ہے۔ البتہ دوسرے کو رخصت پر عمل کرنے کا حکم یا فتویٰ نہیں دے سکتا۔

[ب]— اور اگر یہ ضرورت یا حاجت عمومی ہے، اور محض وقتی و عارضی نہیں، بلکہ مستقل ہے کہ جن لوگوں کے ساتھ اس نوع کی مشکلات پیش آتی ہیں وہ عموماً ضرورت، یا حاجت کے درجے میں ہوتی ہیں تو اب مفتی اور قاضی کو یہ اجازت ہے کہ وہ اس کے مطابق دوسروں کو فتویٰ دے، فیصلہ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے فقہائے کرام نے اجارہ علی الطاعات، اور فسخ نکاح بوجہ فقدان زوج وغیرہ کی اجازت دی۔ اور اب اسی کے مطابق فتوے اور فیصلے صادر کیے جاتے ہیں۔

[۷] اور اگر حنفی مذہب سے باقی تینوں مذاہب کا یہ اختلاف حلال و حرام اور صحت و فساد کا نہ ہو، بلکہ جائز، خلافِ اولیٰ اور مستحب و مکروہ تنزیہی کا ہو، ساتھ ہی اپنے مذہب سے عدول میں کوئی ”منفعت شرعیہ“ پائی جائے تو بھی عدول جائز ہے، جیسے امام، حنفی اور مقتدی، شافعی ہوں اور اسے اندیشہ ہو کہ رفع یدین یا آمین بالجہر کے ترک کی صورت میں کوئی دشواری آسکتی ہے تو اسے خلافِ اولیٰ، رفع یدین وغیرہ کی اجازت ہونی چاہیے۔ اور اگر عدول کا داعیہ صرف ”زینت“ کی حد کا ہو تو دوسرے مذہب کا وہ ”اولیٰ“ بھی نہ اختیار کرنا چاہیے، جو اپنے مذہب میں خلافِ اولیٰ ہے — رہا ”مرتبہ فضول“ تو وہ فضول ہے، اس کا تخفیف احکام میں کچھ بھی اثر نہیں — واضح ہو کہ اشیاء اپنی اہمیت کے لحاظ سے شرعاً پانچ مراتب میں تقسیم کی گئی ہیں۔ ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول۔ ان میں سے زینت اور فضول، مذہب غیر کو اپنانے میں کسی بھی درجے میں موثر نہیں ہیں۔ اور ضرورت شرعیہ اپنے دائرہ اثر کی حد تک تمام مدارج میں موثر ہے، اور حاجت کا اثر یکساں قوت کے اختلافی امور میں ہوتا ہے، جب کہ منفعت کا اثر جائز و خلافِ اولیٰ جیسے اختلافی مسائل میں ہوتا ہے۔ ان مراتب خمسہ کی تشریح فتاویٰ رضویہ (ج: ۱، ص: ۱۵۹، ۱۵۸) باب الغسل، رسالہ ”بارق النور“ میں ہے۔

قول غیر پر عمل و افہام کے شرائط

اب اخیر میں اس عنوان سے متعلق یہ گوشہ رہ جاتا ہے کہ جن صورتوں میں ضرورت، یا حاجت یا اسبابِ ستہ میں سے کسی سبب کی بنا پر دوسرے امام کے مذہب پر عمل یا فتویٰ اور فیصلہ کی اجازت ہے تو وہ غیر مشروط طریقے پر ہے، یا اس کے کچھ شرائط ہیں؟ مقالات کے مطالعہ کے بعد اس سلسلے میں بھی مقالہ نگار حضرات مختلف الرائے نظر آتے ہیں۔ کچھ لوگ وہ ہیں جن کے مقالات میں شرائط کا کوئی ذکر ہی نہیں ملتا۔ اور جن کے مقالات میں شرائط کا ذکر ہے وہ شرائط کی تعداد میں اختلاف رکھتے ہیں۔ اور غور کرنے پر یہ حقیقت عیاں ہو کر سامنے آ جاتی ہے کہ ان شرائط کا ماخذ فواحِ الرحمت، اور مقدمہ میزان الشریعۃ الکبریٰ کی وہ عبارتیں ہیں جو سوال نامے میں درج ہیں۔ یوں ہی کچھ مقالات میں خلاصۃ التحقیق، ص: ۲۱، ۲۲، الفتاویٰ الحدیثیۃ للشیخ ابن حجر المکی، ص: ۸۳، اور عقد الجید فی احکام الاجتهاد والتقلید،

ص: ۴۶ سے یہ شرائط اخذ کیے گئے ہیں۔

تقریباً بھی مقالوں میں یہ ہے کہ اسباب و شرائط پائے جانے کی صورت میں تقلیدِ غیر جائز ہے، ورنہ ناجائز۔ لیکن ایک مقالہ نگار مولانا شہروز عالم مصباحی نے لکھا ہے کہ تقلیدِ غیر کبھی جائز ہوتی ہے، کبھی مختار، اور کبھی واجب بھی ہوتی ہے۔ پھر ان صورتوں کی تفصیل شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی کتاب ”عقد الحجید“ (ص: ۴۶) سے پیش کی ہے۔

تنقیح طلب امور

مقالات کے جائزہ کے بعد اس موضوع سے متعلق درج ذیل گوشے تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

① کیا وجوہ شرعیہ اور اسبابِ ستہ میں سے کسی سبب کے تحقق کے بغیر ہی تقلیدِ غیر کی اجازت ہے، یا اس کے لیے کسی سبب شرعی کا پایا جانا ضروری ہے؟

② اگر کسی وجہ شرعی اور سبب شرعی کا پایا جانا ضروری ہے تو وہ صرف ”ضرورت“ ہے، یا ضرورت و حاجت دونوں، یا ان دونوں کے علاوہ کچھ اسباب اور بھی؟ بصورتِ اثبات اُن اسباب کی نشان دہی فرمائیں؟

③ اور کیا تقلیدِ غیر فی حق العمل لنفسہ اور تقلیدِ غیر فی حق الافتاء لغيرہ دونوں میں ضرورت اور حاجت مؤثر ہیں، یا پہلی صورت میں ضرورت و حاجت دونوں اور دوسری صورت میں صرف ضرورت؟

④ اس کے ساتھ یہ بات بھی وضاحت طلب ہے کہ کیا کسی سبب شرعی کے پائے جانے کی صورت میں یہ اجازت غیر مشروط ہے، یا اس کے کچھ شرائط بھی ہیں؟ بصورتِ اثبات وہ شرائط کیا ہیں؟

⑤ اخیر میں یہ وضاحت بھی مطلوب ہے کہ کیا اجازت کی صورت میں تقلیدِ غیر صرف جائز ہوتی ہے، یا اس کے تین مراتب ہیں، کبھی صرف جائز، کبھی اولیٰ، اور کبھی واجب؟



فیصلے

تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟

سوال: بعض مسائل میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب سے عدول کر کے دوسرے مذاہب کے ائمہ کی تقلید کی جاتی ہے، یہ کب جائز ہے؟

جواب: اجتہادی مسائل میں دفعِ حرج و ضرر کے لیے اپنے امام کے مذہب سے عدول کر کے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ البتہ اس کے لیے ترتیب ذیل کی پابندی ضرور ہوگی۔

① پہلے اصحابِ امام کے وہ اقوال، یا روایات اختیار کی جائیں جنہیں ائمہ ترجیح نے اسبابِ ستہ میں سے کسی سبب کی بنا پر ترجیح دی ہو۔

② اگر اصحابِ امام کے اقوال، یا روایات کی ترجیح منصوص نہ ہو اور اسبابِ ستہ میں سے کوئی سبب متحقق ہو تو بھی امام کے مذہب مختار سے عدول کر کے اصحابِ امام کے اقوال و روایات کو حسبِ ترجیح مرجعین اختیار کرنا جائز ہوگا، جیسے اموال ربویہ کیلئے میں وزن کا اعتبار۔^(۱)

ان امور کی تفصیل فتاویٰ رضویہ جلد اول، ص: ۳۸۵ پر ہے اور حاشیہ فتاویٰ رضویہ میں اس کا خلاصہ ان الفاظ میں ہے:

”چھ باتیں ہیں جن کے سبب قولِ امام بدل جاتا ہے، لہذا قولِ ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے، وہ چھ باتیں یہ ہیں: ضرورت، دفعِ حرج، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، کسی فساد موجود یا مظنون بہ ظنِ غالب کا ازالہ۔ ان سب میں بھی حقیقتہً قولِ امام پر ہی عمل ہے۔“^(۲)

③ اور اگر فتویٰ امام و اصحابِ امام دونوں کے قول پر ہو اور قولِ امام پر عمل میں کوئی دشواری پیش ہو تو آسانی کے لیے

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۷، ص: ۷۳

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۱، ص: ۳۸۵، باب المیاء، رسالہ اجلی الإعلام، رضا اکیڈمی، ممبئی

قول اصحاب پر عمل جائز ہوگا، جیسے دو مثل سایہ ہونے سے پہلے عصر کا جواز۔^(۱) اور دیہات میں جمعہ کے تعلق سے امام ابو یوسف کی روایت نادرہ پر عمل۔^(۲)

﴿۲﴾ مجتہدین فتویٰ واصحاب نظر فی الدلائل، اسباب ستہ کے سوا ضعف دلیل کی بنا پر بھی قول امام سے عدول کر سکتے ہیں کہ یہ حضرات دلائل کی قوت وضعف پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ فتاویٰ رضویہ رسالہ: اجلی الاعلام میں ہے:

حامل آخر علی العدول عن قول الإمام مختص باصحاب النظر وهو ضعف دليله. **أقول:** أي في نظرهم وذلك لأنهم مأمورون باتباع ما يظهر لهم. قال تعالى: "فاعتبروا يؤولي الأبصار" ولا تكليف إلا بالوسع، فلا يسعهم إلا العدول ولا يخرجون بذلك عن اتباع الإمام، بل متبعون لمثل قوله العام "إذا صح الحديث فهو مذهبي" قال ش: "فإذا نظر أهل المذهب في الدليل وعملوا به صح نسبته إلى المذهب لكونه صادرا بإذن صاحب المذهب إذ لا شك أنه لو علم ضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الأقوى." (۳) اه. ملخصا. وكذا في شرح عقود رسم المفتي وغيره.

﴿۵﴾ اگر اس سے بھی حرج و مشقت کا ازالہ نہ ہو سکے اور حرج درجہ ضرورت میں ہو تو اپنے مذہب کے اصحاب تخریج کے قول شاذ کو اختیار کرنے کی اجازت ہوگی، یہ دوسرے مذہب کی تقلید سے بہتر ہے۔ فتاویٰ رضویہ باب الوضو میں ہے:

تقدم أن الدم في مجلس يجمع، وهي الرواية الدوارة في الكتب أجمع.

لكن قال الإمام الأجل برهان الملة والدين صاحب الهداية رحمه الله تعالى في كتابه "مختارات النوازل" في فصل النجاسة: الدم إذا خرج من القروح قليلا قليلا غير سائل فذاك ليس بمانع وإن كثر. وقيل: لو كان بحالٍ لو تركه لسال يمنع. اه.

ثم أعاد المسألة في نواقض الوضوء، فقال: ولو خرج منه شيء قليل و مسح بخرقة حتى لو ترك يسيل لا ينقض.

فهذا صريح في ترجيح عدم الجمع مطلقا لكنه متوغل في الغرابة، حتى قال العلامة الشامي: لم أر من سبقه إليه، ولا من تابعه عليه بعد المراجعة الكثيرة فهو قول شاذ. قال: ولكن صاحب الهداية إمام جليل من أعظم مشايخ المذهب من طبقة أصحاب التخريج والتصحيح، فيجوز للمعذور تقليده في هذا القول عند الضرورة،

(۱) الملفوظ حصہ اول، ص: ۳۰ - ۳۱، قادری کتاب گھر، بریلی شریف

(۲) فتاویٰ رضویہ، جلد: ۳، ص: ۷۰۲. سنی دار الاشاعت، مبارک پور

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص: ۳۸۶، ۳۸۷، ج: ۱، باب المياہ، رسالہ أجلی الاعلام، رضا اکیڈمی، ممبئی.

فإن فيه توسعة عظيمة لأهل الأعدار.

قال: وقد كنت ابتليت مدة بكي الحمصة ولم أجد ما تصح به صلاتي على مذهبنا بلا مشقة إلا على هذا القول فاضطرت إلى تقليده. ثم لما عافاني الله تعالى منه أعدت صلاة تلك المدة و لله الحمد. اه. هذا كلامه في شرح منظومته في رسم المفتي، و قال في الفوائد المخصصة: صاحب الهداية من أجل أصحاب الترجيح فيجوز للمبتلى تقليده؛ لأن فيما ذكرناه مشقة عظيمة. فجزاء الله تعالى خير الجزاء حيث اختار التوسيع و التسهيل الذي بنيت عليه هذه الشريعة الغراء السهلة السمحة. اه. (۱)

ان عبارات کا خلاصہ حاشیہ فتاویٰ رضویہ میں یوں ہے:

”صاحب ہدایہ نے ایک کتاب میں فرمایا کہ خون جو تھوڑا تھوڑا نکلے کہ کسی دفع کا نکلا ہوا بہنے کے قابل نہ ہو، اگرچہ جمع کرنے سے کتنا ہی ہو جائے اصلاً ناقض وضو نہیں، اگرچہ ایک ہی مجلس میں نکلے۔ یہ قول خلاف مشہور و مخالف جمہور ہے، بے ضرورت اس پر عمل جائز نہیں۔ ہاں! جو ایسے زخم یا آبلوں میں مبتلا ہو جس سے اکثر وقت خون یا یم قلیل نکلتا رہے کہ ایک بار کا نکلا ہوا بہنے کے قابل نہیں ہوتا، مگر جلسہ واحدہ کا جمع کیے سے ہو جاتا ہے اور بار بار وضو اور کپڑوں کی تطہیر موجب ضیق کثیر ہے جو معذوری کی حد تک نہ پہنچا، اس کے لیے اس پر عمل میں بہت آسانی ہے۔“ (۲)

نیز حاشیہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

عند الضرورة تقليد ”قیل“ فی المذهب أحسن من تقليد مذهب الغير. اه. (۳)

⑥ اور اگر کوئی ایسی دشواری سامنے آجائے جس کا حل اپنے مذہب کی روایات ضعیفہ اور تحریجات شاذہ میں بھی نہ ہو، مگر مذہب مالکی، شافعی، حنبلی میں اس کا حل ہو ساتھ ہی حنفی مذہب سے ان کا اختلاف حلال و حرام اور صحت و فساد کا ہو تو حسب تفصیل ذیل ضرورت یا حاجت کی بنا پر، اسے اختیار کرنے کی اجازت ہوگی۔

الف: مشائخ کرام نے مذہب اربعہ کا جو تقابلی جائزہ اور محاکمہ پیش کیا ہے، اگر اس سے یہ عیاں ہو کہ مذہب حنفی کی دلیل قوی ہے اور دوسرے مذہب کی دلیل ضعیف تو اپنے مذہب سے عدول کر کے وہ دوسرا مذہب اختیار کرنے کے لیے ضرورت شرعیہ کا پایا جانا ضروری ہے۔

ب: اور اگر تقابلی جائزہ و محاکمہ سے یہ عیاں ہو کہ دوسرے امام کا مذہب بھی باقوت ہے تو اسے اختیار کرنے کے لیے یک گونہ مشقت کا پایا جانا بھی کافی ہے، جو مرتبہ حاجت سے کم تر نہیں ہونی چاہیے۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۶۲، ۶۳، ج: ۱، باب الوضو، رسالہ: الطراز المعلم، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۶۲، ج: ۱، باب الوضو، رسالہ: الطراز المعلم، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، ص: ۶۳، ج: ۱، باب الوضو، رسالہ: الطراز المعلم، رضا اکیڈمی، ممبئی

ہمارے فقہائے کرام نے جن مسائل میں وقتِ ضرورتِ صحیحہ دوسرے امام کی تقلید کی اجازت دی ہے، ان مسائل کے استقراء اور دلائل کے جائزہ سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آتا ہے کہ وہاں ہمارے مذہب کی دلیل بہت قوی اور دوسرے مذہب کی بہت ضعیف ہے، جیسے فسخ نکاح بہ وجہ فقدان زوج، فسخ نکاح بہ وجہ تعسر نفقہ، اجارہ علی الطاعات، عدتِ ممتدة الطهر (۱)، عورت کا عورت کے ساتھ طویل سفر، وغیرہ مسائل۔

اور جن مسائل میں انھوں نے ”نوع مشقت“ کو بھی عدول کے لیے کافی مانا ان مسائل کے تقابلی مطالعہ سے عیاں ہوتا ہے کہ وہاں فریقین کے دلائل قوی ہیں، گو وجہ ترجیح ہمارے ساتھ ہے، جیسے جمع بین الصلاتین فی السفر۔ رد المحتار میں جمع بین الصلاتین کے سبب جواز کے تعلق سے ہے:

الظاهر أنه أراد ”بالضرورة“ ما فيه نوع مشقة. اه. (۲)

④ پھر یہ دونوں صورتیں دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہیں۔

(الف) اگر یہ ضرورت یا حاجت ایک فرد کے حق میں پائی جاتی ہے اور وہ اتنی فقہی بصیرت رکھتا ہے کہ اس بات کا صحیح فیصلہ کر سکے کہ اس کے حق میں ضرورت یا حاجت متحقق ہو چکی تو اپنی ذات کی حد تک وہ رخصت پر عمل کر سکتا ہے اگرچہ افضل عزیمت پر عمل ہے۔ البتہ دوسرے کو رخصت پر عمل کرنے کا حکم یا فتویٰ نہیں دے سکتا۔

(ب) اور اگر یہ ضرورت یا حاجت عمومی ہے اور محض وقتی و عارضی نہیں، بلکہ مستقل ہے کہ جن لوگوں کے ساتھ اس نوع کی مشکلات پیش آتی ہیں وہ عموماً ضرورت یا حاجت کے درجے میں ہوتی ہیں تو اب مفتی اور قاضی کو یہ اجازت ہے کہ وہ اس کے مطابق دوسروں کو فتویٰ دے، فیصلہ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے فقہائے کرام نے اجارہ علی الطاعات، اور فسخ نکاح بہ وجہ فقدان زوج وغیرہ کی اجازت دی اور اب اسی کے مطابق فتوے اور فیصلے صادر کیے جاتے ہیں۔

⑧ اور اگر حنفی مذہب سے باقی تینوں مذاہب کا یہ اختلاف حلال و حرام اور صحت و فساد کا نہ ہو، بلکہ اولیٰ و خلافِ اولیٰ کا ہو، ساتھ ہی اپنے مذہب سے عدول میں کوئی ”منفعت شرعیہ“ پائی جائے تو بھی عدول جائز ہے، جیسے امام، حنفی اور مقتدی، شافعی ہوں اور اسے اندیشہ ہو کہ رفع یدین یا آمین بالجہر کے ترک کی صورت میں کوئی دشواری آسکتی ہے تو اس کے حق میں آمین بالجہر وغیرہ مکروہ نہ ہونا چاہیے۔

⑨ یہاں ایک چیز ”رعايت مذہب غیر“ بھی ہے، یعنی اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے دوسرے ائمہ مذہب کی بھی

(۱) ممتدة الطهر: وہ عورت جو حیض آنے کے بعد پاک ہو اور عرصہ دراز تک اس کی پائی کا سلسلہ جاری رہے، حیض نہ آئے، اسے شوہر نے طلاق دی تو تین حیض سے اس کی عدت پوری ہونے کا حکم بڑے حرج و مشقت کا باعث ہے، اس لیے فقہانے اسے مذہبِ امام مالک پر عمل کی اجازت دی اور یہ برنلے ضرورت ہے، دیکھیے در مختار و رد المحتار، باب العدة۔ (مرتب غفرلہ)

(۲) کتاب الصلاة، مبحث اوقات الصلاة، قبیل باب الأذان، ص: ۴۶، ج: ۲، دار الکتب العلمیة، بیروت

یوں رعایت کی جائے کہ عمل کسی مذہب کے خلاف نہ ہو، یہ بالاجماع مستحب ہے۔ ہاں اس کا لحاظ رہے کہ رعایت مذہب غیر میں اپنے مذہب کے کسی مکروہ کار تکاب لازم نہ آئے۔

مثلاً وضو میں مذاہب کی رعایت یوں ہوگی کہ شروع میں نیت عبادت ہو، وضو آپ جاری یا دہ درہ حوض سے ہو، ترتیب قرآنی کے مطابق غسل و مسح ہو، دُک و موالات کا بھی لحاظ رہے۔ اس طور پر وضو کرنے سے چاروں مذاہب کی رعایت بھی ہو جاتی ہے اور ساتھ ہی اپنے مذہب کے لحاظ سے اس میں کوئی کراہت بھی نہیں ہے۔

یا نماز اس طور پر پڑھیں کہ تکبیر تحریمہ کے لیے خاص لفظ ”اللہ اکبر“ کہیں، سورہ فاتحہ کی بھی قراءت کریں، تعدیل ارکان کا بہ خوبی لحاظ رکھیں، قعدہ اخیرہ میں درود شریف بھی پڑھیں۔ خروج بضع لفظ ”السلام علیکم“ سے کریں۔ یہاں بھی چاروں مذاہب کی رعایت ہے اور اپنے مذہب کی رو سے کوئی کراہت نہیں ہے، اس لیے بالاجماع مستحب ہے۔ فتاویٰ رضویہ باب الغسل میں ہے:

”واستحبابی غسل المسترسل نظراً إلى خلاف الإمام الشافعي - رضي الله تعالى عنه - لما نصوا عليه من أن الخروج عن الخلاف مستحب بالإجماع ما لم يرتكب مكروه مذهب، كما في رد المحتار وغيره. اه. (۱)

بربنائے ضرورت قول غیر پر عمل و حکم کے شرائط

جن صورتوں میں بربنائے ضرورت، یا حاجت دوسرے امام کے مذہب پر عمل، فتویٰ و فیصلہ کی اجازت دی جاتی ہے، ان صورتوں میں بھی عمل و فتویٰ و فیصلہ کے لیے چند شرائط کا تحقق مطلوب ہے جن کی طرف اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

”فقد أجازوا عند تحقق الضرورة الصحيحة تقليد الغير بشرائط، اه. (۲)

وہ شرائط یہ ہیں:

① قول غیر پر عمل تمام امور واجبہ کے ساتھ ہو یعنی وہ قول جن شرائط و قیود سے مشروط و مقید ہے، سب کی پابندی کے ساتھ اس قول کو اختیار کیا جائے۔

② قول غیر پر اسی حد تک عمل ہو جس حد تک ضرورت یا حاجت پائی جاتی ہے۔ اس سے یک سر مو تجاوز نہ کریں۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص ۹۷، ۹۸، ج ۱، رسالہ تبیان الوضوء. وکذا فی ص: ۴۱۴، ج: ۱، و ص: ۸۰۸، ج: ۱ وغیرہا، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۶۹۵، ج: ۵، بحث فسخ نکاح بوجه جنون بر قول امام محمد علیہ الرحمہ، رضا اکیڈمی، ممبئی

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”ضرورتِ صادقہ کے وقت جو کسی مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ سے کسی امام کی تقلید کی جاتی ہے صرف اس مسئلہ میں اس کے مذہب کی رعایت امور واجبہ میں ضرور ہوگی، دیگر مسائل میں اپنے امام ہی کی تقلید ہوگی۔“ (۱)

(۳) حنفی قاضی خود فیصلہ نہ کرے، بلکہ شافعی قاضی کو اس کا حکم دے کہ وہ فیصلہ کرے۔ فتاویٰ رضویہ میں درمختار

سے ہے:

”ولو قضی به حنفی لم ینفذ ، نعم ، لو أمر شافعیاً فقضی به نفذ۔“ اھ۔ (۲)

یاعدول، مالکی یا حنبلی مذہب کی طرف ہو تو اس مذہب کے قاضی سے کہے کہ وہ فیصلہ کرے۔ اب چوں کہ شافعی قاضی نہیں ملتے، لہذا ضرورت متحقق ہو تو حنفی قاضی براہِ راست فیصلہ کر سکتا ہے، جیسا کہ اب یہی علمائے اہل سنت کا موقف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۵، ص: ۶۹۸، رضا اکیڈمی، ممبئی۔

(۲) درمختار، ج: ۵، ص: ۳۰۶، مطلب فی فسخ النکاح بالعجز عن النفقة والغیبة، دار الکتب العلمیہ، بیروت۔

چودھواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۹/۲۰/۲۱ صفر ۱۴۲۸ھ
مطابق ۱۰/۱۱/۱۲ مارچ ۲۰۰۷ء
بروز شنبہ، یک شنبہ، دو شنبہ
بمقام: امام احمد رضا لاہوری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

- ۳۱- بیت المال کے نام پر تحصیلِ زکاۃ
- ۳۲- مسلم کالج اور اسکول کے نام پر تحصیلِ زکاۃ
- ۳۳- کریڈٹ کارڈ
- ۳۴- تحصیلِ صدقات پر کمیشن کا حکم

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

بیت المال اور مسلم کالج واسکول کے نام پر تحصیل زکاۃ

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

بیت المال اور مسلم کالج واسکول کے نام پر تحصیل زکاۃ

ترتیب: مولانا محمد صدر الوری قادری، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

لغت میں لفظ ”بیت المال“ کی تشریح ان الفاظ میں کی گئی ہے۔ ہو مکان المعد لحفظ المال خاصا کان أو عاما۔ اور اصطلاح شرع میں لفظ ”بیت مال المسلمین“ یا لفظ ”بیت مال اللہ“ کا استعمال صدر اسلام میں اس مکان و عمارت پر ہوتا تھا جہاں دولت اسلامیہ کے اموال عامہ منقولہ مثلاً فعی، خمس، غنائم وغیرہ کو محفوظ کر کے بوقت ضرورت صحیح مصارف میں انھیں خرچ کیا جاتا۔

پھر بعد کے مسلم دور حکومت میں لفظ ”بیت المال“ کے معنی میں کچھ تبدیلی لائی گئی اور اس کا اطلاق مسلمانوں کے اموال عامہ، روپے، پیسے، سامان، آراضی اسلامیہ وغیرہ کی جہت ملک پر ہونے لگا۔

مال عام: ہر اس مال کو کہتے ہیں جس پر مسلمانوں کا استحقاق ثابت ہو، مگر مالک متعین نہ ہو۔ الأحکام السلطانیہ میں ہے: وأما القسم الرابع: فیما اختص بیت المال من دخل و خرج، فهو أن کل مال استحققه المسلمون ولم يتعين مالکة منهم، فهو من حقوق بیت المال فإذا قبض صار بالقبض مضافا إلى حقوق بیت المال سواء أدخل إلى حرزه أو لم يدخل لأن بیت المال عبارة عن الجهة لا عن المكان. (۱)

بیت المال کا آغاز: مورخین کا اس سلسلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اسلام میں بیت المال کی بنیاد نے ڈالی، مشہور تاریخ نگار امام ابن اثیر اور علامہ ابن خلدون اور امام طبری کا نقطہ نظریہ ہے کہ بیت المال کی بنیاد سے پہلے سیدنا عمر

(۱) الأحکام السلطانیہ، ص: ۲۳۳، قاضی ابو الحسن ماوردی

فاروق رضی اللہ عنہ نے ڈالی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں۔ (۱)

مگر اس کے ساتھ بہت سے تذکرہ نگاروں نے یہ تحریر فرمایا کہ سب سے پہلے سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں بیت المال قائم فرمایا۔ چنانچہ علامہ ابن عبد البر کی کتاب «الإستیعاب فی معرفة الأصحاب» اور علامہ ابن حجر عسقلانی کی «تہذیب التہذیب» میں معقیب بن ابی فاطمہ کے حالات میں یہ صراحت ہے:

“استعملہ أبو بکر و عمر علی بیت المال۔“

بلکہ خود علامہ ابن الاثیر نے یہ وضاحت فرمائی کہ سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں مقام «سخ» میں بیت المال قائم ہوا تھا۔ پھر بعد میں وہ بیت المال مدینہ طیبہ منتقل ہو گیا اور مدینہ طیبہ منتقل ہونے کے بعد سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اسے اپنے مکان میں قائم فرمادیا تھا۔ اور جب آپ کی وفات ہوئی تو سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے امت کے امین صحابہ کرام کو اکٹھا فرما کر بیت المال کو کھولا تو سوائے ایک دینار کے اس میں کچھ نہ ملا۔ علامہ حافظ ابن الاثیر فرماتے ہیں:

إن أبا بکر رضي الله تعالى عنه كان له بيت مال بالسنة (من ضواحي المدينة) وكان يسكنه إلى أن انتقل إلى المدينة فقليل له ألا تجعل عليه من يجرسه ؟ قال فكان ينفق ما فيه على المسلمين، فلا يبقى فيه شيء فلما انتقل إلى المدينة جعل بيت المال في داره ولما توفي أبو بكر رضي الله تعالى عنه جمع عمر رضي الله تعالى عنه الأمناء بيت المال فلم يجد وافيہ غیر دینار سقط من غرارة . فترحموا عليه . (۲)

ان عبارتوں سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت ہی میں بیت المال کی بنا پڑ چکی تھی۔ البتہ سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے مزید اس میں توسیع کی اور دولت اسلامیہ کے مزید اور بھی دفاتر کی بنیاد ڈالی۔ بہر حال اتنی بات ظاہر و باہر ہے کہ سلطان اسلام یا اس کا نائب ہی بیت المال قائم کرتا ہے۔ مذاہب اربعہ کے عام جزئیات سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

بیت المال کے اقسام اور ان کے مصارف

بیت المال کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: بیت مال الخمس، اس کا معنی ہے وہ مکان و عمارت جہاں مال غنیمت اور معادن و رکاز کا پانچواں حصہ اپنے مصارف میں استعمال کے لیے محفوظ کیا جائے۔

دوسری قسم: بیت الزکاة، اس کا معنی وہ گھر ہے جہاں سائہ جانوروں کی زکاة اور زمینوں کا عشر اور وہ مال محفوظ کیا جائے، جو عاشر سلطان اسلام کے حکم سے ان مسلمان تاجروں سے وصول کرتا ہو جو اس کے پاس سے گزریں۔

(۱) الکامل لابن الاثیر، ج: ۲، ص: ۳۳۱، مطبوعہ دار الكتاب العربی، اور مقدمہ ابن خلدون، ص: ۱۶۰

اور تاریخ الطبری، ج: ۴، ص: ۱۹۴

(۲) الکامل لابن الاثیر، ج: ۲، ص: ۲۹، دار الطباعة المنيرية

تیسری قسم: بیت مال الفی، یہ وہ مکان ہے جہاں زمینوں کا خراج اور جزیہ اور وہ مال محفوظ کیا جائے، جو بغیر کسی جنگ کے مسلمانوں کے ہاتھ لگے۔

چوتھی قسم: بیت الضوائع، یہ وہ جگہ ہے جہاں لقطے اور وہ تر کے محفوظ کیے جائیں جن کا کوئی وارث نہ ہو، یا ایسا وارث ہو جس پر رد نہ کیا جائے۔

ان میں ہر قسم کے مصارف جدا گانہ ہیں، قسم اول (بیت مال الخمس) کے مصارف وہی ہیں جن کی صراحت قرآن حکیم میں ہوئی، ارشاد باری ہے:

”وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِإِی الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ“ (۱)

اور جان لو کہ جو کچھ غنیمت لو تو اس کا پانچواں حصہ خاص اللہ اور رسول اور قربات والوں اور یتیموں اور محتاجوں اور مسافروں کا ہے۔ (کنز الایمان)

صدر الافاضل حضرت علامہ سید محمد نعیم الدین مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

غنیمت کا پانچواں حصہ پھر پانچ حصوں پر تقسیم ہوگا، ان میں سے ایک حصہ جو کل مال کا پچیسواں حصہ ہو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہے اور ایک حصہ آپ کے اہل قربات کے لیے اور تین حصے یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضور اور آپ کے اہل قربات کے حصے بھی یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کو ملیں گے، اور یہ پانچواں حصہ انہیں تین پر تقسیم ہو جائے گا۔ یہی قول ہے امام ابو حنفیہ رحمۃ اللہ علیہ کا۔ (۲)

دوسری قسم: (بیت الزکاة) کے مصارف بھی قرآن حکیم میں منصوص ہیں۔ ارشاد باری ہے:

”إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَلِيلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرْمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ طَرِيقَةً مِّنَ اللَّهِ ط وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ“ (۳)

زکاة تو انہیں لوگوں کے لیے ہے محتاج اور نرے نادار اور جو اسے تحصیل کر کے لائیں اور جن کے دلوں کو اسلام سے الفت دی جائے اور گردنیں چھڑانے میں اور قرض داروں کو اور اللہ کی راہ میں اور مسافر کو۔ یہ ٹھہرایا ہوا ہے اللہ کا اور اللہ حکمت والا ہے۔ (کنز الایمان)

زکاة کے مستحق آٹھ قسم کے لوگ قرار دیے گئے ہیں، ان میں سے ”مولفۃ القلوب“ بہ اجماع صحابہ ساقط ہو گئے، کیوں کہ جب اللہ تبارک و تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ دیا تو اب اس کی حاجت نہ رہی، یہ اجماع زمانہ صدیق صلی اللہ علیہ وسلم میں منعقد

(۱) سورہ انفال، آیت: ۴۱

(۲) تفسیر خزائن العرفان، ص: ۲۹۳، مطبوعہ مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ

(۳) سورہ توبہ، آیت نمبر: ۶۰

ہوا۔ (۱)

قسم ثالث: (بیت مال الفی) کے مصارف مصالح مسلمین ہیں، مثلاً سرحدوں کی حفاظت، پل کی تعمیر اور دیگر وفاہی کام۔ علمائے کرام، قاضیانِ اسلام، عاملین کی امداد اور مجاہدینِ اسلام کی داد و ہش اور ان تمام لوگوں کی ذریات کا تعاون۔

قسم رابع: (بیت الضوائع) کا مصرف ہدایہ اور عامہ کتب فقہ کی صراحت کے مطابق محتاج لقیط اور وہ فقرا ہیں جن کا کوئی ولی نہ ہو، لہذا اسی فنڈ سے انھیں خرچ دیا جائے اور بیمار ہوں تو علاج کرایا جائے، انتقال کر جائیں تو کفن دیا جائے، قابلِ دیت جرم کار تکاب کریں تو اسی سے ان کی دیت بھی ادا کی جائے۔ درمختار میں ہے:

بُيُوتُ الْمَالِ أَرْبَعَةٌ لِكُلِّ	مَصَارِفُ يَبْنِيهَا الْعَالَمُونَ
فَأُولَٰهَا الْغَنَائِمُ وَالْكُنُوزُ	رِكَازُ بَعْدَهَا الْمُتَصَدِّقُونَ
وَنَالِثُهَا خَرَاجٌ مَعَ عُشُورٍ	وَجَالِيَةٌ يَلِيهَا الْعَامِلُونَ
وَرَابِعُهَا الصَّوَائِعُ مِثْلَ مَالٍ	يَكُونُ لَهُ أَنَاثٌ وَارْتُونَ
فَمَصْرَفُ الْأَوَّلَيْنِ أَتَى بَنَصٍ	وَنَالِثُهَا خَوَاهُ مُقَاتِلُونَ
وَرَابِعُهَا فَمَصْرَفُهُ جِهَاتٍ	تَسَاوَى النَّفْعُ فِيهَا الْمُسْلِمُونَ

اس کے تحت رد المحتار میں ہے:

مَطْلَبٌ: فِي بَيَانِ بُيُوتِ الْمَالِ وَمَصَارِفِهَا

قوله: (بيوت المال اربعة) سياتى فى آخر فصل الجزية عن "الزَّيْلَعِي" أن على الإمام أن يجعل لكل نوع بيتاً يخصه، وله أن يستقرض من أحدها ليصرفه للآخر ويعطى بقدر الحاجة والفقہ والفضل، فإن قصر كان الله تعالى عليه حسيباً. اهـ. وقال الشَّرُّ نَبَلَالِي فى رسالته: ذكرُوا أَنَّهُ يجب عليه أن يجعل لكل نوع بيتاً يخصه، ولا يخلط بعضه ببعض وأنه اذا احتاج إلى مصرف خزانه وليس فيها مايفى به يستقرض من خزانه غيرها، ثم اذا حصل للتي استقرض لها مال يرد إلى المستقرض منها، إلا أن يكون المصرف من الصدقات أو خمس الغنائم على أهل الخراج وهم فقراء فإنه لا يرد شيئاً لاستحقاقهم للصدقات بالفقر، وكذا فى غيره اذا صدره إلى المستحق. اهـ.

قوله: (لكل مصارف) أي لكل بيت محلات يصرف إليها، قوله: (فأولها الغنائم الخ)

(۱) تفسير خزائن العرفان، ص: ۳۱۵

أَيُّ الأربعة بيت أموال الغنائم فهو على حذف مضامين، وكذا يقال فيما بعده ط، ويسمى هذا بيت مال الخمس: أي الغنائم والمعادن والركاز كما في "التاتر خانية" فقوله: "اركاز" وفي نسخة "ركاز" منونا من عطف العام يحذف حرف العطف. قوله: (بعدها المتصدقونا) مبتدأ وخبر، والأولى "وبعده" بالتذكير: أي بعد الأول، إلا أن يقال: إن أولها اكتسب التأنيث من المضاف إليه أو أعاد الضمير على الغنائم وما عطف عليها لأنها نفس الأول، أي وثانيها بيت أموال المتصدقين: أي زكاة السَّوائِم وعشور الأراضى وما اخذه العاشر من تجار المسلمين المارين عليه كما في "البدائع" قوله: (وثالثها الخ) قال في "البدائع": الثالث: خراج العرضى وجزية الرؤوس وما صولح عليه بنو نجران من الحلل وبنو تغلب من الصدقة المضاعفة وما اخذ العشار من تجار أهل الذمة المستأمنين من أهل الحرب. اهـ. زاد الشر نبالى في رسالته عن "الزيلعى": وهدية أهل الحرب، وما اخذ منهم بغير قتال وما صولحوا عليه لترك القتال قبل نزول العسكر بساحتهم، فقوله: "مع عشور" المراد به ما يأخذه العاشر من أهل الذمة والمستأمنين فقط بقرينة ذكره مع الخراج لأنه في حكمته أو هو خراج حقيقة كما قدمناه في بابہ بخلاف ما يأخذه منافإنه زكاة حقيقة ادخله في قوله: "المتصدقون" كما مر فافهم، وقوله: (وجالية) هم أهل الذمة لأن عمر رضى الله تعالى عنه أجلاهم من أرض العرب كما في "القاموس": أي أخرجهم منها ثم صار يستعمل حقيقة عرفية في الجزية التي يليها العاملون: أي يلى أمرها عمال الإمام، وكأن الناظم أدخل فيها مايؤخذ من بنى نجران وبنى تغلب وما أخذ من أهل الحرب من هدية أو صلح لأنها في معنى جزية رؤسهم. قوله: (الضوائع) جمع ضائعة أى اللقطات، وقوله: "مثل مالا الخ" أى مثل تركة لا وارث لها أصلاً، أولها وارث لا يرد عليه كأحد الزوجين والأظهر جعله معطوفاً على "الضوائع" بإسقاط العاطف، لأن من هذا النوع ما نقله الشر نبالى دية مقتول لا ولى له، لكن الدية من جملة تركة المقتول ولذا تقضى منها ديونه كما صرحوا به، تأمل.

قوله: (فمصرف الأولين الخ) ينقل حركة الهمزة إلى اللام لضرورة الوزن: أى بيت الخمس و بيت الصدقات والنص في الاول قوله تعالى: (أَوْ عَلِمُوا أَمَّا غَنِمْتُمْ) (الأنفال. ٤١) الآية. وسيأتى بيانه فى الجهاد إن شاء الله تعالى وفى الثانى قوله تعالى (أَمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) (التوبة: ٦٠) الآية و يأتى بيانه قريباً. قوله: (وثالثها خواه مقاتلون) الذى فى "الهداية" وعامة

الكتب المعتمدة أنه يصرف في مصالحنا كسد الثغور وبناء القناطر والجسور وكفاية العلماء والقضاة والمال ورزق المقاتلة وذاريهم. اه: أى ذرارى الجميع كما سياتى فى الجهاد إن شاء الله تعالى: قوله: ورابعها فمصرفه جهات الخ) موافق لما نقله ابن الضياء فى "شرح الغزوية" عن البزدوى من أنه يصرف إلى المرضى والزمنى واللقيط و عمارة القناطر والرباطات الثغود والمساجد وما اشبه ذلك اه ولكنه مخالف لما فى "الهداية" و "الزيلعى" أفاده الشرنبلالى: أى فإن الذى فى "الهداية" وعامة الكتب ان الذى يصرف فى مصالح المسلمين هو الثالث كما مر، واما الرابع فمصرفه المشهور هو اللقيط الفقير والفقراء الذين لا أولياء لهم فيعطى منه نفقتهم وادويتهم وكفتهم وعقل جنائيتهم كما فى "الزيلعى" وغيره.

وحاصله أن مصرفه العاجزون الفقراء فلو ذكر الناظم الرابع مكان الثالث حواه عاجزون، ورابعها فمصرفه الخ لوافق ما فى عامة الكتب. قوله: (تساوى) فعل ماضى والنفع منصوب على التمييز كطبت النفس: أى تساوى المسلمون فيها من جهة النفع. اه والله تعالى اعلم. (۱)

مگر اس کے ساتھ علمائے کرام نے آج سے کئی صدی پیش تراپنے زمانے کے حالات اور سلاطین و حکام کے جور و ظلم اور بے اعتدالیوں کو دیکھ کر یہ فتویٰ صادر فرمادیا کہ بیت المال فاسد ہو چکا ہے۔ اس کا کوئی نظم نہیں رہا، یہی وجہ ہے کہ پہلے حکم یہ تھا کہ عصبہ کی غیر موجودگی میں ترکہ کا مال ذوی الفروض کے درمیان تقسیم ہونے کے بعد اگر فاضل بچ جائے تو اسے بیت المال کو دیا جائے اور ذوی الفروض پر رد نہ کیا جائے، مگر بیت المال کے فساد کی بنیاد پر فقہائے احناف نے ذوی الفروض پر رد کرنے کا حکم صادر فرمایا۔ تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

"(فإن فضل عنها) أي عن الفروض (و) الضال أنه (عصبه) ثمة (يرد) الفاضل (عليهم بقدر سها مهم) إجماعاً لفساد بيت المال (إلا على الزوجين) فلا يرد عليهما. وقال عثمان رضي الله عنه يرد عليهما أيضا. قاله المصنف وغيره.

قلت: وجزم في الاختيار بأن هذا وهم من الراوي، فراجع، قلت: وفي الأشباه أنه يرد عليهما في زماننا لفساد بيت المال، وقدمناه في الولاة. (۲)
اس کے تحت رد المحتار میں ہے:

(۱) رد المحتار، ج: ۳، ص: ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، کتاب الزکاة، مطلب فی بیان بیوت المال و مصارفها، مکتبہ دار الكتب العلمية، بیروت.

(۲) تنویر الابصار و در مختار، ج: ۱۰، ص: ۵۳۹، باب العول من کتاب الفرائض، دار الكتب العلمية، بیروت

قوله: (عليهم) أي على ذوى الفروض، والأوضح التصريح به ط . قوله: (لفساد بيت المال) علة لقوله ”إجماعاً“ ولا يظهر، لأن المشهور من مذهب مالك أنه لبيت المال وإن لم يكن منتظماً، وهو مذهب الشافعي، وروى عن مالك كقولنا، وبه أفتى متأخر والشافعية إذا لم ينتظم أمر بيت المال، أفاد في غرر الأفكار، قوله: (وغيره) كشرح السراجية والكنز. وقال في روح الشروخ وحجة عثمان رضى الله تعالى عنه أن الفريضة لو عالت لدخل النقص على الكل فإذا فضل شيء يجب أن تكون الزيادة للكل، لأن الغنم بالغرم، والجواب أن ميراث الزوجين على خلاف القياس لأن وصلتهما بالنكاح وقد انقطعت بالموت، وما ثبت على خلاف القياس نصاً يقتصر على مورد النص، ولا نص في الزيادة على فرضهما ولما كان إدخال النقص في نصيهما ميلاً للقياس النافي لإرثهما قيل به، ولم يقل بالرد لعدم الدليل، فظهر الفرق وحصص الحق اه ملخصاً. قوله: (وفي الأشباه الخ) قال في القنية: ويفتى بالرد على الزوجين في زماننا لفساد بيت المال، وفي الزيلعى عن النهاية: ما فضل عن فرض أحد الزوجين يرد عليه، وكذا البنت ولابن من الرضاع يصرف إليهما وقال في المستصفى: والفتوى اليوم بالرد على الزوجين وهو قول المتأخرين من علمائنا وقال الحدادى: الفتوى اليوم بالرد على الزوجين وقال المحقق أحمد بن يحيى بن سعد التفتازانى أفتى كثير من المشايخ بالرد عليهما إذا لم يكن من أقارب سواهما لفساد الإمام وظلم الحكام في هذه الأيام، بل يفتى بتوريث بنات المعتق وذوى أرحامه، وكذا قال الهروى: أفتى كثير من المشايخ بتوريث بنات المعتق وذوى أرحامه اه أبو السعود عن شرح السراجية للكارزوى.

قلت وفي معراج الدراية شرح الهداية: وقيل إن لم يترك إلا بنت المعتق يدفع المال إليها لا إرثاً بل لأنها أقرب، وكذا الفاضل عن فرض أحد الزوجين يدفع إليه بالرد وكذا يدفع إلى البنت والابن من الرضاع. وبه يفتى لعدم بيت المال.

وفي المستصفى: والفتوى اليوم بالرد على الزوجين عند المستحق لعدم بيت المال، إذ الظلمة لا يصرفونه إلى مصرفه، وهذا كما نقل عن بعض أصحاب الشافعي أنهم يفتون بتوريث ذوى الأرحام لهذا المعنى. اه وقال الشارح في الدر المنقى من كتاب الولاء: قلت: ولكن بلغنى أنهم لا يفتون بذلك فتنبّه. اه.

أقول: ولم أسمع أيضاً في زماننا من أفتى بشيء من ذلك ولعله لمخالفته للمتون، فليتأمل،

لكن لا يخفى أن المتون موضوعة لنقل ما هو المذهب، وهذه المسألة أفتى بها المتأخرون على خلاف المذهب للعلة المذكورة كما أفتوا بنظر ذلك في مسألة الإستئجار على تعليم القرآن مخالفين لأصل المذهب لخشية ضياع القرآن، ولذلك نظائر أيضاً، وحيث ذكر الشراح الإفتاء في مسألتنا فليعمل به، ولا سيما في مثل زماننا فإنه إنما يأخذه من يسمى وكيل بيت المال، ويصرفه على نفسه وخدمه ولا يصل منه إلى بيت المال شيء.

والحاصل: أن كلام المتون إنما هو عند انتظام بيت المال، وكلام الشروح عند عدم انتظاميه فلا معارضة بينهما اقول: ليس هذا القول من باب التخيير بل من باب قوله تعالى: ”فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ“ فمن أمكنه الافتاء بذلك في زماننا فليفت به ولا حول ولا قوة إلا بالله. (۱)

کتب تاریخ وفقہ کے حوالے سے بیت المال کی اس تفصیل کے بعد درج ذیل امور کی وضاحت فرمائیں:

سوالات

- ① کیا اس زمانے میں جب کہ حالات پہلے کے لحاظ سے مزید ابتر ہو چکے ہیں، بیت المال قائم کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے؟ یا اس پر مکمل پابندی عائد کی جائے؟
- ② بر تقدیر اول اس کے شرائط اور موارد (ذرائع آمدنی) و مصارف کیا ہوں گے؟
- ③ کیا بیت المال کے نام پر تحصیل صدقات و زکوٰۃ ہو سکتی ہے؟
- ④ اسی کے ساتھ یہ بھی بیان فرمائیں کہ کیا مسلم کالج و اسکول کے نام پر زکوٰۃ کی وصولی کی جاسکتی ہے؟

☆☆☆☆

(۱) رد المحتار، ج: ۱۰، ص: ۵۳۹، ۵۴۰، کتاب الفرائض، باب العول، دار الکتب العلمیة، بیروت

خلاصہ مقالات بعنوان بیت المال و مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیل زکاة

تلخیص نگار: مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے چودہویں فقہی سیمینار کا ایک موضوع ہے ”بیت المال و مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیل زکاة“۔ اس موضوع پر سینتیس^(۳۷) مقالات موصول ہوئے۔ ان کے صفحات کی مجموعی تعداد ایک سو تیس^(۳۸) ہے۔ مذکورہ موضوع کے تحت چار سوالات میں سے پہلا سوال یہ تھا:

”کیا اس زمانے میں جب کہ حالات پہلے کے لحاظ سے مزید ابتر ہو چکے ہیں، بیت المال قائم کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے؟ یا اس پر مکمل پابندی عائد کی جائے؟“

جوابات سوال (۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں:

پہلا موقف: موجودہ زمانے میں (جب کہ حرص مال، طمع دنیا، ظلم، غصب، سرقت، فریب، خیانت، رشوت اور بد عہدی عام ہوتی جا رہی ہے اور دلوں سے خوفِ خدا، خوفِ آخرت اٹھتا جا رہا ہے) بیت المال قائم کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ یعنی عصر حاضر میں بیت المال کی نہ اجازت ہے، نہ ضرورت نہ حاجت۔ یہ موقف درج ذیل اکیس^(۳۹) علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۲) مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی، منو (۳) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، منو (۴) مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی، بریلی شریف (۵) مولانا عبدالسلام رضوی مصباحی، تلسی پور (۶) راقم سطور محمد عرفان عالم مصباحی، اشرفیہ (۷) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۸) مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی، بلرام پور (۹) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۰) مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی، اشرفیہ (۱۱) مولانا محمد عارف اللہ فیضی مصباحی، محمد آباد، منو (۱۲) مفتی شمس الدین احمد رضوی، بہرائچ شریف (۱۳) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، کچھوچھہ شریف (۱۴) مولانا قاضی شہید عالم رضوی، بریلی شریف (۱۵) مولانا محمد صادق مصباحی، اشرفیہ (۱۶) مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ (۱۷)

مولانا محمد رضوان قادری مصباحی، اشرفیہ (۱۸) مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، محمد آباد (۱۹) مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، اشرفیہ (۲۰) مفتی محمد نسیم مصباحی، اشرفیہ (۲۱) مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد۔
اس موقف پر درج ذیل عبارتوں سے استدلال کیا گیا ہے:

✽ شامی میں ہے:

قال فی البزازیة: قال الإمام الحلواني: إذا كان عنده وديعة فمات المودع بلا وارث له ان يصرف الوديعة الى نفسه في زمننا هذا، لانه لو اعطاها لبیت المال لضاع لانهم لا يصرفون الى مصارفه فاذا كان من اهله صرفه الى نفسه والا صرفه الى المصرف. (۱)

✽ البحر الرائق میں ہے:

الافضل لصاحب المال الظاهر ان يودی الزكاة الى الفقراء بنفسه. (۲)

✽ شامی میں ہے:

ليس للظالم ولاية اخذ الزكاة من الاموال الباطنة، اقول يعنى واذا لم يكن له ولاية اخذها لم يصح الدفع اليه. (۳)

✽ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

”زمانہ متاخرین میں جب کہ بیت المال فاسد ہوا اور فاسد مثل معدوم ہے تو اب بیت المال آخر المراتب نہ رہا اور صورت یہ پیدا ہوئی کہ ذوی الارحام نہ ہوں تو مولیٰ الموالاة کو، وہ نہ ہو تو مقررہ بالنسب کو، وہ نہ ہو تو موصیٰ لہ بالزائہ کو، وہ نہ ہو تو بیت المال کو، اور وہ بھی نہ ہو جیسے زمانہ متاخرین میں تو اب کس کو؟ اس کے لیے ائمہ متاخرین نے نواں مرتبہ رد علیٰ الزوجین نکالا، اور زوجین بھی نہ ہوں تو بنات معتق کو، وہ بھی نہ ہوں تو معتق کے ذوی الارحام کو، وہ بھی نہ ہوں تو میت کے اولاد رضاعی کو۔“ (۴)

✽ فتاویٰ رضویہ میں مختلف کتب معتمدہ کے حوالے سے ہے:

لو مات المعتق ولم يترك الا ابنة معتقه فلا شئ لها و يوضع ماله في بيت المال هذا ظاهر الرواية. وذكر الزيلعي معزيا للنهاية: ان بنت المعتق ترث في زمننا لفساد بيت المال.

✽ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

جو شخص مرجائے اور کوئی وارث نہ چھوڑے نہ کسی کے نام وصیت کی ہو تو اس کے مال کا مستحق بیت المال ہے۔ اور

(۱) رد المحتار، ج: ۱۰، ص: ۴۵۶، کتاب الخنثی، دار الکتب العلمیہ، بیروت.

(۲) البحر الرائق، ج: ۲، ص: ۳۹۰، کتاب الزکاة، فصل فی الغنم، دار الکتب العلمیہ، بیروت.

(۳) رد المحتار، ج: ۳، ص: ۲۱۶، کتاب الزکات، باب الزکاة الغنم، دار الکتب العلمیہ، بیروت.

(۴) فتاویٰ رضویہ، ج: ۱۰، ص: ۲۴۳، رضا اکیڈمی، ممبئی

بیت المال کے ایسے مال کے مستحق مذہب جمہور پر فقرا و مساکین عاجزین ہیں کہ ان کے کھانے پینے، دوا دار و کفن و دفن میں صرف کیا جائے..... پس ایسی صورت میں وہ مال فقرا کو دے دے۔^(۱)
* اسی میں ہے:

فی حاشیة المولى عجم زاده عن الخانية ذكر الامام عبد الواحد الشهيد فى فرائضه ان الفاضل عن سهام الزوج والزوجة لا يوضع فى بيت المال بل يدفع اليهما لانهما اقرب الناس الى الميت من جهة السبب فكان الدفع اليهما اولى من غيرهما انتهى. وقوله لا يوضع فى بيت المال كقول الذخيرة السابق يدل على ان الدفع اليهما متعين لا ان الدفع مخير بين الدفع اليهما و الى بيت المال كما توهمه آخر العبارة. (۲)
* فتاویٰ امجدیہ میں ہے:

ایسا مال حق بیت المال ہے مگر چوں کہ ہندوستان میں بیت المال نہیں، لہذا مسلمان بطور خود اس مال کو مصارف بیت المال میں صرف کریں یعنی ایسے فقرا پر صرف کریں جن کا کوئی ولی نہ ہو کہ ان کا نفقہ ان کے ذمے واجب ہو، ان فقرا کے کھانے پینے میں اور بیمار ہوں تو ان کی دواؤں میں، مر جائیں تو تجہیز و تکفین میں صرف کیا جائے۔ (۳۵۸/۳)
* حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

اصل مذہب و روایت متون یہی ہے کہ زوجین پر رد نہ کی جائے، مگر متاخرین یہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس لیے تھا کہ بیت المال صحیح حالت پر زمانہ سابق میں موجود تھا۔ بعد فرض احد الزوجین مال بیت المال کا ہوتا اور وہاں صحیح مصرف میں صرف ہوتا۔ اور اس زمانہ میں بیت المال کی حالت خراب ہو چکی ہے لہذا رد کیا جائے۔ یہ وہاں کا حکم تھا کہ بیت المال تھا، اگرچہ خراب حالت میں تھا۔ یہاں ہندوستان میں اس کا وجود نہیں لہذا ناچار رد کرنا ہی ہے۔ (۳)
* فتاویٰ رضویہ میں جامع الفصولین کے حوالہ سے ہے:

ان الحكم اذا ثبت بعللة فما بقى شىء من العلة يبقى الحكم ببقائه. (۱۰۷ / ۱۴)
اور جن علتوں کی وجہ سے فقہائے متاخرین نے بیت المال کو فاسد قرار دیا وہ آج بدرجہ اتم موجود ہیں۔ لہذا بقائے علت کی وجہ سے فساد بیت المال کا حکم باقی رہے گا۔
* مولانا قاضی فضل احمد مصباحی لکھتے ہیں:

میرے علم و دانست میں کئی ایسے بیت المال ہیں جن کا خزانہ خود ذمہ داروں کے خرد برد سے محفوظ نہیں ہے۔ آئے

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۱۰، ص: ۱، اول کتاب المداينات، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۱۰، ص: ۲۵۱، کتاب الوصایا، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۳) فتاویٰ امجدیہ، ۳/ ۳۸۶، دائرة المعارف الأمجدیة.

دن مالی بد عنوانی اور خیانت کی باتیں سامنے آتی رہتی ہیں۔

✽ مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی لکھتے ہیں:

آج کل تن پرستی کے لیے لوگ زکاۃ وغیرہ کی تحصیل کرتے ہیں۔ اس کے قیام کی اجازت دینا چندہ خوروں کے لیے ایک نیا طریقہ فراہم کرنا ہے۔

✽ مولانا عبدالسلام رضوی مصباحی رقم طراز ہیں:

بے اعتمادی اپنے شباب پر ہے، اس لیے بیت المال کے قیام کی اجازت نہ دی جائے۔

✽ راقم محمد عرفان عالم مصباحی نے لکھا ہے:

اگر بیت المال کے لیے صحیح افراد دستیاب ہو بھی جائیں جب بھی اس میں کئی خامیاں ہیں، مثلاً بیت المال کی رقم بینک میں جمع نہ کرنے کی صورت میں حکومت اس مال کو غیر قانونی اور کالا دھن بتا کر آمدنی چھپانے کا مجرم قرار دے گی۔ اور جمع کرنے کی صورت میں اس سے حکومت نفع اٹھائے گی، تجارت کرے گی جب کہ یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ چنانچہ بدائع الصنائع میں ہے:

ومنها: ان يكون مسلماً فلا يجوز صرف الزكاة الى الكافر بلا خلاف واما ما سوى الزكاة من صدقة الفطر والكفارات والندور فلا شك ان في صرفها الى فقراء المسلمين افضل لان الصرف اليهم يقع اعانة لهم على الطاعة، وانما لا يجوز صرفها الى الحربى لان في ذلك اعانة لهم على قتالنا وهذا لا يجوز. (۱)

اور تجارت کے بارے میں اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

ان لوگوں پر فرض ہے کہ وہ روپیہ مستحقین زکاۃ پر تقسیم کر دیں اس سے تجارت کرنا ان کو حرام ہے، جب تک اذن جملہ مالکان نہ ہو اور مالکوں کو بھی جائز نہیں کہ اگر ان پر زکاۃ کا پورا سال ہو چکا ہو تو زکاۃ روکیں اور تجارت کے منافع حاصل ہونے پر ملتوی کریں۔ سال تمام پر زکاۃ فوراً فوراً ادا کرنا واجب ہے۔ (۲)

اس حکم میں بیت المال کا مدرسوں پر قیاس درست نہ ہو گا کہ وہ دینی ضرورت ہیں نہ کہ بیت المال۔

✽ مولانا قاضی شہید عالم رضوی فرماتے ہیں:

ان بلاد میں جس کو بیت المال کا وکیل مقرر کیا جائے گا وہ بیت المال کے تقاضے کو پورا نہ کرے گا اور غیر شرعی تصرف کرے گا۔ اس لیے بیت المال قائم کرنا درست نہیں۔

✽ مولانا محمد صادق مصباحی لکھتے ہیں:

(۱) بدائع الصنائع، ج: ۲، ص: ۷۳، کتاب الزکاۃ، مرکز اہل سنت برکات رضا، پور بندر، گجرات۔

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۴، ص: ۲۷، مکتبہ رضا اکیڈمی، ممبئی

اگر بیت المال کے قیام کی اجازت دے دی جائے تو جب تک اس کا کنٹرول معتمد لوگوں کے سپرد ہوگا، نظم ٹھیک رہے گا۔ مگر ان کے بعد بیت المال کی تولیت کے سلسلہ میں ایک ہنگامہ برپا ہو جائے گا اور لوگ بیت المال کو شکم پروری کا ذریعہ سمجھ بیٹھیں گے۔

✽ مولانا ساجد علی مصباحی فرماتے ہیں:

اگر اموال باطنہ کی زکاۃ وصول کر کے بیت المال میں جمع کی جائے تو اس میں ایک خرابی یہ ہے کہ حکومت کی نظر میں وہ سرکاری خزانے کے مقابل ایک خزانہ ہوگا، جس کو بنیاد بنا کر حکومت ارباب ثروت مسلمانوں کے گھروں پر چھاپے مارے گی اور ان سے وافر مقدار میں ٹیکس وصول کرے گی اور دوسری خرابی یہ ہے کہ جن خطرات کے پیش نظر سیدنا عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارباب ثروت کو اموال باطنہ کی زکاۃ کی ادائیگی تفویض فرمائی تھی وہ خطرات دورِ حاضر میں وقوع پذیر ہیں تو پھر کیوں کر اس کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

فتح القدیر، ج: ۲، ص: ۷۲۰ پر ہے:

فلما وُلِّيَ عثمان و ظهر تغير الناس كره ان تفتش السعاة على الناس مستور اموالهم ففوض الدفع الى الملاك نيابة عنه، ولم تختلف الصحابة عليه في ذلك.

✽ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی لکھتے ہیں:

سلاطین چاہے جیسے بھی رہے ہوں ان کا دور ختم ہوا۔ اور اب جمہوری حکومتوں کو شرع کا پاس و لحاظ کہاں رہ جاتا ہے، بالخصوص ہندوستان میں جہاں کہ جمہوری نظام کے باوجود مسلمانوں کو آئے دن نئے اضطراب و پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ایسے حالات میں بیت المال کا قیام کیسے ہو۔

✽ مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب فرماتے ہیں:

جب سیکڑوں سال قبل ہمارے فقہانے اس کو فاسد قرار دیا تو موجودہ وقت میں جب کہ حالات پہلے سے بدرجہا بدتر ہو گئے اس کے قائم کرنے کی ہرگز اجازت نہیں۔

✽ مولانا محمد عارف اللہ مصباحی نے اپنے مقالے میں بیت المال کی چاروں قسموں کے اجزائے ترکیبیہ کا تحقیقی

جائزہ پیش کیا ہے، جس سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی بیت المال کے قیام کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

✽ مفتی شمس الدین احمد رضوی نے ان الفاظ میں اپنی رائے دی ہے:

فقہائے کرام کی تصریحات سے یہ امر مخفی نہیں کہ دورِ حاضر میں بیت المال کے قیام کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ موجودہ زمانہ کی بہ نسبت فقہائے متاخرین کے دور کو خیر القرون سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ جب اس وقت وقوعِ فتنہ و فساد کی وجہ سے بیت المال کو فاسد قرار دے دیا گیا تو اب بھی یہی حکم ہوگا۔

✽ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب فرماتے ہیں:

مختصر یہ کہ عصر حاضر میں بیت المال کی نہ اجازت ہے، نہ ضرورت، نہ حاجت۔

اجازت اس لیے نہیں کہ ان اموال کی حفاظت و نگرانی اور صحیح مصارف میں ان کے استعمال کے لیے ضروری ہے کہ بیت المال کا وکیل اس کے ضروری مسائل کا عالم، تقویٰ شعار، ثقہ، امین ہو۔ ساتھ ہی حاکم شرعی کی قوت نافذہ کا اس پر دباؤ بھی ہوتا کہ یہ وثوق حاصل ہو کہ یہ اموال خرد برد سے محفوظ رہیں گے۔ مگر آج کے زمانہ میں پہلی شرط کمیاب اور دوسری شرط نایاب ہے۔ صحابی رسول حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

ولقد اتی علی زمان وما ابالی ایکم بایعت لئن کان مسلماً لیردنه علی دینہ، و ان کان

نصرانیا او یہودی لیردن علی ساعیہ۔ واما الیوم فما کنت لا بایع منکم الا فلانا فلانا۔^(۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ جب مسلمان اور والی اسلام سب کے سب امانت دار، تقویٰ شعار ہوتے تھے تو کسی سے بھی خرید و فروخت کرنے میں کوئی باک نہ تھا۔ مگر اب مسلمان اور ولایت پہلے کی طرح امانت دار و تقویٰ شعار نہ رہے اس لیے سوچنا پڑتا ہے۔ بہر حال اس دور میں امانت، تقویٰ اور خیر و صلاح غالب تھا اس لیے رعایا کے اموال خیانت سے محفوظ تھے مگر جب زمانے نے پلٹا دکھایا اور بیت المال کا نظم و نسق جادہ شریعت پر قائم نہ رہ گیا تو شریعت اسلامیہ کے امین علمائے امت نے فساد بیت المال کا حکم صادر فرمایا اور یہی وجہ ہوئی کہ کچھ شرعی احکام میں انھوں نے اصل مذہب سے عدول کیا تاکہ لوگوں کے اموال ممکن حد تک ضیاع سے محفوظ رہیں۔ غور فرمائیے! اصحابِ فروض میں تقسیم ہونے کے بعد جو مال بچے اور کوئی عصبہ نہ ہو، وہ مال بیت المال کا ہے۔ مگر بیت المال میں گڑبڑ کی وجہ سے فقہانے وہ مال زوجین وغیرہ کو دینے کا حکم صادر فرمایا۔ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جیسے ضیاع قرآن کے خوف سے فقہانے تعلیم قرآن پر اجارے کی اجازت دے دی ویسے ہی ضیاع مال کے اندیشے سے ”رد علی احد الزوجین“ کی اجازت دے دی۔

اور بیت المال کے قائم کرنے کی ضرورت شرعیہ بلکہ حاجت شرعیہ بھی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس پر کلیات خمس (دین، جان، عقل، نسب، مال) کی حفاظت موقوف نہیں ہے کہ اگر بیت المال نہ رہے تو یہ تمام کلیات یا ان میں سے کوئی ایک فوت ہو جائے یا اس کی حفاظت کے لیے سخت حرج اور مشقت کا سامنا کرنا پڑے۔ اس کے برخلاف آج علوم دینیہ کی حفاظت مدارس دینیہ پر موقوف ہے کہ یہ مدارس نہ رہیں تو دین و علوم دین ضائع ہو جائیں تو ان کی حفاظت کے لیے ضرورت شرعیہ متحقق ہے۔

✽ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی اگرچہ بیت المال کے قیام کی اجازت نہیں دیتے مگر اجتماعی نظم زکاۃ کی مشروط اجازت

دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

البتہ بعض خاص حالات میں علاقائی سطح پر اجتماعی نظم زکاۃ کی اجازت مشروط طور پر وہ بھی بطور عارضی ہوگی۔ مثلاً

(۱) صحیح مسلم شریف، ص: ۸۲، ج: ۱، کتاب الایمان، باب رفع الأمانة والإیمان من بعض القلوب، مجلس البرکات، مبارک فور۔

بعض ہنگامی صورتِ حال میں جیسے فسادات کے وقت یا کسی آفتِ سماوی یاارضی کی صورت میں جن کے باعث متاثرہ افراد کے اموال آن واحد میں تباہ ہو جاتے ہیں، ایسی حالت میں اگر علاقائی سطح پر ذمہ دار علما اور دیانت دار سماجی کارکن موجود ہوں جو صحیح مصارف میں بطریق شرعی مالِ زکاۃ خرچ کریں تو اجتماعی نظمِ زکاۃ کی اجازت ہوگی۔ مگر اس کی حیثیت اصطلاحی بیت المال کی ہرگز نہیں۔

دوسرا موقف: بہتر تو یہی ہے کہ بیت المال کے قیام سے اجتناب کیا جائے کہ اسی میں عافیت ہے۔ تاہم اگر کسی جگہ بیت المال کا قیام کرنا ہو تو چند شرائط کے ساتھ اجازت ہوگی۔

یہ موقف درج ذیل سات علما کے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی، جودھ پور (۲) مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور (۳) مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور (۴) مولانا ابرار احمد امجدی، اوجھانگ (۵) مولانا محمد انفاس الحسن چشتی، پھپھوند شریف (۶) مولانا صاحب علی مصباحی، مہرانگ (۷) مولانا محمد نظام الدین قادری، جمرا شاہی۔

چوں کہ یہ حضرات مشروط طور پر اجازت دیتے ہیں، اس لیے پہلے شرائط ذکر ہوں گی، اس کے بعد ان حضرات کے ذکر کردہ دلائل کو پیش کیا جائے گا۔

اقامتِ بیت المال کے شرائط: ○ جملہ ارکان مسلمان ہوں ○ تمام افراد دین دار، تقویٰ شعار، پابندِ صوم و صلاۃ ہوں ○ ان میں کوئی حریص و خائن نہ ہو ○ وہ فاسق و بد دیانت نہ ہوں ○ ارکان میں دو ذمہ دار باعمل علما ضرور ہوں ○ انہیں علما کی ہدایت کے مطابق وہ کام کریں ○ اپنے بعد کے لیے بھی مذکورہ اوصاف کے حامل ارکان کا انتظام کر لیں ○ بیت المال کا فنڈ بقدر ضرورت مالِ مشتمل ہو ○ زکاۃ و صدقات کی رقوم کا حیلہ شرعی کر کے ہی جمع کریں۔

اس موقف پر دلیلیں یہ ہیں:

✽ مولانا ابرار احمد امجدی لکھتے ہیں کہ:

شروح و فتاویٰ میں اس اصل مذہب کے خلاف فقہائے متاخرین نے فتویٰ دیا کہ بیت المال کو نہ دیا جائے بلکہ اصحابِ فروع پر رد کیا جائے۔ یہ محض اس وجہ سے ہے کہ نظامِ بیت المال درہم برہم ہو چکا ہے۔ اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اس زمانہ میں بھی اگر نظامِ بیت المال کو کسی طرح درست رکھا جاسکے تو متونِ اسلامی (جو اصل مذہب ہیں) پر کاربند رہتے ہوئے اسے بیت المال میں دیا جاسکتا ہے۔

✽ مولانا محمد سلیمان مصباحی فرماتے ہیں کہ:

جن اسلامی ممالک میں آج بھی بادشاہت قائم ہے وہاں بیت المال کے فساد کا حکم باقی رہے گا۔ اور جن میں جمہوری نظام قائم ہے اور وہ دارالاسلام ہیں، ان میں چوں کہ علمِ علمائے بلد سلطانِ اسلام کا قائم مقام ہے اور ان سے خیانت و بے اعتدالی بعید ہے، لہذا انہیں کے زیر نگرانی قیامِ بیت المال کی اجازت ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ علتِ فساد یہاں مفقود ہے۔ ہاں یہ

ضروری ہے کہ ہر جگہ، ہر شہر میں عام نہ کیا جائے ورنہ لوگ اسے ذریعہ معاش بنالیں گے اور بہت سے دینی حقوق سلب ہو کر رہ جائیں گے۔

✽ مولانا انفاس الحسن چشتی فرماتے ہیں:

تجربات شاہد ہیں کہ جن مقامات پر بیت المال کا قیام ہوا منتظمین نے زکاۃ و صدقات واجبہ خوب وصول کیا اور جس طرح چاہا خرچ کیا۔ نہ مصارف کا خیال رہا نہ حیلہ شرعی کا اہتمام ہوا، لہذا ایسے دینی انحطاط کے سبب بیت المال کے قیام کی اجازت دینا مناسب نہیں۔ ہاں اگر متدین علم علمائے بلد کے زیر سرپرستی متدین افراد کے زیر انتظام بیت المال کا قیام ایک مخصوص طریقے پر کیا جائے تو اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ اس مخصوص طریقے کو راقم نے سوال نمبر (۲) کے تحت نقل کیا ہے۔ کیوں کہ وہ اسی سے متعلق ہے۔

✽ مولانا صاحب علی مصباحی لکھتے ہیں:

بیت المال کا قیام فی زمانہ خدائے نازی اور غلبہ فساد اور بد احتیاطی کی وجہ سے درست نہیں، مگر معتبر و معتمد عالم دین جس کی طرف خلق کا رجوع ہو وہ کر سکتا ہے۔

تیسرا موقف: عصر حاضر میں مشروط طور پر بیت المال کا قیام ایک مناسب قدم ہے، ایسا ہونا چاہیے۔

یہ موقف مندرجہ ذیل ۹ علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی، فیض آباد (۲) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۳) مولانا محسن رضا ہادی، جام نگر، گجرات (۴) مولانا محمد محمود اختر مصباحی، جام نگر (۵) مولانا محمد کونین رضا مصباحی، جام نگر (۶) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۷) مولانا بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۸) مولانا زاہد علی سلامی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۹) مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، تنویر الاسلام، امرڈوبھا، بستی۔

ان حضرات نے بھی تقریباً انہیں شرطوں کا ذکر کیا ہے، جو اوپر مذکور ہیں۔

اور ان کی دلیلیں درج ذیل عبارتیں ہیں:

✽ فتاویٰ رضویہ میں حدیقہ ندیہ کے حوالہ سے ہے:

إذا خلا الزمان من سلطان ذي كفاية فالامور مؤكدة الى العلماء ويلزم الامة الرجوع اليهم و يصيرون ولاية فاذا عسر جمعهم على واحد استقل كل قطر باتباع علمائه فان كثروا فالمتبع اعلمهم فان استووا اقرع بينهم^(۱).

✽ بعض حضرات فرماتے ہیں:

جب یہ بات متفق علیہ ہے کہ دیار ہند میں ان دنوں علما ہی قاضی اور امام مسلمین ہیں۔ اور ان کا حکم سلطان اسلام کا حکم

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۳، ص: ۷۱۹، کتاب الصلاة، باب الجمعة، رضا اکیڈمی، ممبئی.

ہے تو جس طرح دینی و دنیوی بہت سے امور میں علم علمائے بلد سلطان اسلام کی طرح ہوتا ہے، اسی طرح بیت المال کے قیام میں بھی وہی امام ہوگا۔ سوال نامہ میں درج جزئیات سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے کہ احوالِ زمانہ کا لحاظ کر کے آج بھی جو قیام بیت المال کے جواز کا فتویٰ دینا چاہے دے سکتا ہے۔ سوال نامہ میں ہے: ”فمن امکنہ الإفتاء بذلك فليفت به.“

✽ مولانا معین الدین مصباحی لکھتے ہیں:

اگرچہ حالات پہلے کے اعتبار سے آج بہت ابتر ہو چکے ہیں مگر اس کے باوجود بیت المال کے منتظمین کے لیے مال میں خیانت و غبن اور بددیانتی کرنا بہت مشکل ہو گیا ہے۔ جو افراد ایسے ادارے قائم کرتے ہیں نہایت ہی اخلاص سے بلا اجرت قائم کرتے ہیں۔ اگر بے اعتدالی کا خدشہ ہو تو چند دیانت دار افراد پر مشتمل ایک بینل بنا کر ان کے دستخط سے بینک میں بیت المال کے نام سے کھاتا کھول کر آمدنی کو فوراً جمع کیا جائے اور مصارف میں بذریعہ چیک خرچ کیا جائے۔

✽ مولانا ناظم علی رضوی مصباحی فرماتے ہیں:

آج دیگر مذاہب والوں کے منظم اداروں اور رفاہی کاموں کو دیکھ کر لوگ انھیں کی طرف مائل ہو رہے ہیں۔ اس لیے بیت المال قائم کرنا دینی ضرورت ہے کہ کتنے غریب اور پس ماندہ لوگ بد مذہبوں کے دامِ تزویر میں آچکے ہیں مصالِح دین بیت المال کے قیام کے متقاضی ہیں کہ اس سے ضرورت مندوں کی حاجت روائی ہو۔

✽ مولانا بدر عالم مصباحی لکھتے ہیں:

آج ہمارے ملک میں اسلامی معاملات میں مسلمانوں پر کوئی حاکم نہیں۔ اس لیے یہاں ان کی جانب سے بے اعتدالی کا تصور نہیں لہذا بیت المال کے قیام کو روکنا مناسب نہیں۔ اگر بے اعتدالی نظر آئے تو انتظامیہ کمیٹی بدل دی جائے۔

جوابات سوال (۲) و (۳)

سوال (۲)۔ بر تقدیر اول اس کے شرائط اور موارد و مصارف کیا ہوں گے؟

سوال (۳)۔ کیا بیت المال کے نام پر تحصیل صدقات و زکاۃ ہو سکتی ہے؟

جو حضرات بیت المال قائم کرنے کے خلاف ہیں ان کے یہاں یہ دونوں سوالات پیدا ہی نہ ہوں گے۔ بقیہ مندوبین کرام دو خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ چوں کہ مجوزین علمائے کرام کی طرف سے پیش کردہ شرائط کا تذکرہ ہو چکا ہے، اس لیے یہاں صرف موارد و مصارف کا بیان ہوگا۔

پہلا موقف: اس کے موارد زکاۃ، صدقہ فطر، عشر و دیگر صدقات واجبہ و نافلہ ہوں گے۔ (یعنی تحصیل زکاۃ بھی ہو سکتی ہے)۔ یہ موقف درج ذیل پندرہ علمائے کرام کا ہے۔

(۱) مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی (۲) مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی (۳) مولانا ابرار احمد اعظمی (۴) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۵) مولانا ابرار احمد امجدی (۶) مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی (۷) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی (۸) مولانا

محسن رضاہادی (۹) مولانا محمد محمود اختر مصباحی (۱۰) مولانا محمد کونین رضا مصباحی (۱۱) مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی (۱۲)
مولانا محمد ناظم علی مصباحی (۱۳) مولانا بدر عالم مصباحی (۱۴) مولانا زاہد علی سلامی مصباحی (۱۵) مولانا صاحب علی مصباحی
* ان علمائے کرام کی دلیل کا حاصل یہ ہے:

چوں کہ ہمارے ملک میں بیت المال میں جمع ہونے والے اموال کی جملہ قسمیں دستیاب نہیں ہیں۔ لہذا ان میں سے جس قسم کا وجود ممکن ہو وہ بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ قرار پائے گا۔

دوسرا موقف: اس کے لیے ذریعہ آمدنی صرف صدقات نافلہ ہوں گے۔ اس کے لیے تحصیل زکوٰۃ جائز نہیں۔
یہ موقف صرف مولانا محمد انفاس الحسن چشتی کا ہے۔ ان کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے:

چوں کہ جہاں بیت المال قائم ہے اس کے ذمہ داران صدقات واجبہ کے مصارف کا لحاظ نہیں کرتے اور حیلہ شرعی کا بھی اہتمام نہیں کرتے، لہذا بیت المال کا قیام دین دار افراد کے تحت اس طرح ہو کہ اس کے لیے صرف صدقات نافلہ کی تحصیل ہو۔
ان حضرات کا اختلاف صرف موارد میں ہے۔ مصارف میں جملہ حضرات اس پر متفق ہیں کہ ”جو بیت المال شرعی کے مصارف ہیں وہی مصارف یہاں معتبر ہوں گے۔“

یہاں یہ وضاحت کر دوں کہ حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب سوال نمبر (۱) اور (۲) کا جواب وہی دیتے ہیں جو ما سبق میں گزرا کہ ”بیت المال کے قیام کی ہر گز اجازت نہیں۔“ مگر سوال نمبر (۳) کے ضمن میں جو حکم بیان کرتے ہیں اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ مشروط طور پر بیت المال کے قیام کے قائل ہیں۔ چنانچہ اپنے مقالے میں لکھتے ہیں:

”جواب نمبر (۳) حالات زمانہ کے تحت عوام کو صدقات و زکوٰۃ خصوصاً واجبہ کے لیے بیت المال قائم کرنے کی اجازت نہیں نہ اس نام پر تحصیل جائز ہوگی۔ ہاں علمائے صالحین اگر ان امور کے لیے بیت المال قائم کریں اور اس میں جمع ہونے والی رقم اور دیگر اشیاء سے فقرا و مساکین، بیواؤں، یتیموں اور مدارس دینیہ کی خدمت انجام دیں تو حرج نہیں کہ یہ بھی وقت کا اہم تقاضہ ہے۔“

جوابات سوال (۴)

چوتھا سوال تھا: اسی کے ساتھ یہ بھی بیان فرمائیں کہ کیا مسلم کالج و اسکول کے نام پر زکوٰۃ کی وصولی کی جاسکتی ہے؟
اس سوال کے جواب میں علمائے کرام نے دو موقف اختیار کیا ہے۔
پہلا موقف: مسلم کالج و اسکول کے نام پر زکوٰۃ وصول کرنا جائز نہیں۔

یہ موقف اکثر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ انھوں نے درج ذیل عبارتوں سے استدلال کیا ہے۔

* اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جو مصارف زکوٰۃ معین فرمایا ہے مسلم کالج و اسکول ان میں سے کسی کے تحت مندرج نہیں۔

✽ حدیث شریف میں ہے:

ان الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم۔^(۱)

✽ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

انگریزی اور بے سود و تضييع اوقات تعلیم میں جن میں سے کچھ کام دین تو دین دنیا میں بھی نہیں پڑتا۔ جو صرف اس لیے رکھی گئی ہیں کہ لڑکے اس و اس و مہملات پر مشغول رہ کر دین سے غافل رہیں کہ ان میں حمیت دینی کا مادہ ہی پیدا نہ ہو۔ وہ یہ جانیں ہی نہیں کہ ہم کیا ہیں اور ہمارا دین کیا ہے جیسا کہ عام طور پر مشہور و معہود ہے، جب تک یہ نہ چھوڑی جائیں اور تعلیم و تکمیل عقائد حقہ و علوم صادقہ کی طرف باگیں نہ موڑی جائیں دہریت و نیچریت کی بیخ کنی ناممکن ہے۔^(۲)

✽ اسی میں ہے:

”مدرسہ اسلامیہ اگر صحیح اسلامیہ خاص اہل سنت کا ہو، نیچریوں، وہابیوں، قادیانیوں، رافضیوں، دیوبندیوں وغیرہم مرتدین کا نہ ہو تو اس میں مال زکاۃ اس شرط پر دیا جاسکتا ہے کہ مہتمم مدرسہ اس مال کو جدار کھے، اور خاص تمملیک فقیر کے مصارف میں صرف کرے، مدرسین یا دیگر ملازمین کی تنخواہ اس سے نہیں دی جاسکتی، نہ مدرسہ کی تعمیر یا مرمت یا فرش وغیرہ میں صرف ہو سکتا ہے..... ہاں اگر روپیہ بہ نیت زکاۃ کسی مصرف زکاۃ کو دے کر مالک کر دیں وہ اپنی طرف سے مدرسہ کو دے دے تو تنخواہ مدرسین و ملازمین وغیرہ جملہ مصارف مدرسہ میں صرف ہو سکتا ہے۔“^(۳)

✽ فتاویٰ رضویہ جلد: ۸، ص: ۴۸۷ پر ہے:

”مدرسہ دنیوی میں نہ دیں کہ وہ قربت نہیں۔“

✽ فتاویٰ رضویہ جلد: ۸، ص: ۴۹۳ پر ہے:

”مصرف قربانی میں تین باتیں حدیث شریف میں ارشاد ہوئی ہیں: کلو ا وادخروا وائتجروا۔ کھاؤ اور ذخیرہ رکھو اور ثواب کا کام کرو، انگریزی پڑھنا بے شک کوئی ثواب نہیں۔“ (یہ ارشادات چرم قربانی سے متعلق ہیں۔ اسی سے زکاۃ کا حکم بھی معلوم ہو جاتا ہے۔)

✽ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”وہ طریقہ کہ زکاۃ کا مال بہ نیت کسی محتاج کو دے کر مالک کر دیا جائے پھر اس کی رضامندی سے تھوڑے داموں کو اس سے خرید لیں یہ حیلہ بضرورت صرف ایسی جگہ ہو کہ مثلاً کسی سید صاحب کو حاجت ہے، مال زکاۃ انھیں دے نہیں سکتے اور اپنے پاس زر زکاۃ سے زیادہ دینے کی وسعت نہیں تو اس طرح زکاۃ ادا کر کے رضامندی مول لے کر سید صاحب کے نذر کر دیا جائے۔ یا مسجد کی

(۱) صحیح بخاری شریف، ص: ۲۰۳، ج: ۱، باب أخذ الصدقة من الأغنياء، مجلس البرکات، مبارک فور

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۴، ص: ۴۳۱، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج: ۴، ص: ۴۶۸، رضا اکیڈمی، ممبئی

تعمیر یا میت کے کفن میں لگا دیا جائے کہ یہ سب نیتیں اللہ ہی کے لیے ہیں۔ خرید کر اپنے یا اپنے بچے کے صرف میں لانے کی غرض سے یہ حیلہ نہیں کہ اس میں راہِ خدا میں مال خرچ کر کے پھر جانا پایا جائے گا۔ والعیاذ باللہ تعالیٰ۔^(۱)

✽ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

فی جمیع أبواب البر كعمارة المساجد و بناء القناطير الحيلة ان يتصدق بمقدار زکوة علی فقیر ثم یامرہ بالصرف الی هذه الوجوه فیکون للمتصدق ثواب الصدقة وللفقیر ثواب بناء المسجد والقنطرة.^(۲)

✽ فتاویٰ امجدیہ جلد اول ص: ۳۷۲ پر حضور شاری بخاری علیہ السلام کا ایک حاشیہ یوں ہے:

”یہاں یہ نقطہ ضرور قابل لحاظ ہے کہ زکاة کا اصل مصرف فقرا ہیں، مگر آج کل مال داروں کی راہِ خدا میں صرف کرنے کی رغبت بہت کم ہو گئی ہے، دین کی بقا کے لیے دینی مدارس کا وجود بہت ضروری ہے۔ اگر اس کا مدار صرف عطیات و خیرات پر رکھا جائے تو مدارس کا خدا حافظ۔ اس لیے بضرورت حیلہ شرعیہ کرنے کے بعد زکاة، صدقہ فطر کی رقوم مدارس میں صرف کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ اور یہ اپنی جگہ ثابت کہ جو حکم بضرورت ہوتا ہے وہ قدر ضرورت سے متجاوز نہیں ہوتا۔ لہذا زکاة و دیگر صدقات واجبہ کی رقم حیلہ کے بعد بھی دنیوی اسکول کالج وغیرہ میں صرف کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

✽ نزہۃ القاری شرح صحیح بخاری میں ہے:

کچھ دنوں سے عوام میں یہ رجحان ہو چلا ہے کہ دنیوی مدارس اور سوسائٹیاں چلانے کے لیے زکاة اور فطرے کی رقم وصول کرنے لگے ہیں۔ اس کی اجازت کسی طرح شریعت نہیں دے سکتی۔ (۱۹۱/۴)

دوسرا موقف: مسلم اسکول و کالج کے نام پر زکاة وصول کرنا چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل تین علما کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد نظام الدین قادری (۲) مولانا محمد معین الدین اشرفی (۳) مولانا محمد ناظم علی مصباحی۔

✽ مولانا محمد نظام الدین قادری فرماتے ہیں:

اگر مسلم کالج و اسکول کے نصاب تعلیم میں اسلامی علوم و فنون کو دنیوی علوم و فنون کے برابر یا زیادہ جگہ دی گئی ہو اور اس کے ساتھ دنیوی اور عصری علوم نیز ٹیکنیکل علوم کی تعلیم بھی دی جاتی ہو تو ایسے کالجوں اور اسکولوں میں حیلہ شرعی کے بعد زکاة کی رقم کے استعمال کی اجازت دے دی جائے گی۔ اور اگر مسلم کالج یا مسلم اسکول اس معنی کے لحاظ سے ہو کہ اس میں تعلیم پانے والے طلبہ مسلم ہوتے ہیں، یا اس کی مجلس منتظمہ کے افراد مسلمان ہیں اور ان میں تعلیم مروجہ کالجوں اور اسکولوں کے نصاب کے مطابق ہوتی ہو تو اس میں حیلہ شرعی کے بعد بھی زکاة کی رقم کا استعمال ممنوع ہونا چاہیے۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۴، ص: ۴۷۳، کتاب الزکاة، رضا اکیڈمی، ممبئی۔

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۶، ص: ۳۹۲، کتاب الحیل، الفصل الثالث فی مسائل الزکاة۔

✽ مولانا معین الدین مصباحی اپنے دلائل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اعلیٰ حضرت عَلَیْہِ السَّلَام کا ارشاد بھی پیش نظر رکھیے، مصداق فضائل صرف علوم دینیہ ہیں اور بس۔ ہاں آلات و وسائل سے حکم مقصود ہوتا ہے مگر اسی وقت کہ وہ بقدر توسل و تقصد سیکھے جائیں اس طور پر وہ بھی مورد فضائل ہیں۔“ (۱)

مزید ارشاد ہے: ”ذی علم مسلمان اگر بہ نیت ردِ نصاریٰ انگریزی پڑھے، اجر پائے گا۔“ (۲)

مزید ارشاد ہے: ”اگر احتیاط ہو سکے کہ اس کے دام صرف قرآن مجید اور علم دین کی تعلیم میں صرف کیے جائیں گے تو دے سکتے ہیں۔“ (۳)

ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ ایسا کوئی مسلم اسکول ہو جہاں دینی و دنیوی دونوں تعلیم مخلوط ہوں، اگر احتیاط ہو سکے کہ صرف دینی علوم کے اخراجات ہی اموالِ زکاۃ سے صرف کریں تو جائز ہے۔ ملخصاً۔

✽ مولانا محمد ناظم علی مصباحی لکھتے ہیں:

جن مسلم اسکول و کالج میں دینی تعلیم ہو رہی ہے اور اس میں غریب و نادار طلبہ پڑھتے ہیں اور دینی تعلیم اور غریب طلبہ صرف حیلہ شرعیہ کے لیے نہ ہوں تو ایسے اسلامی اسکول و کالج میں زکاۃ و صدقات کی رقم دینی تعلیم و غریب و نادار طلبہ اور اس کے ضروری شعبوں ہی پر صرف کی جاسکتی ہے۔

یہ ہے تمام مقالات کا ایک مختصر جائزہ۔ اب درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں:

تنقیح طلب امور

① کیا اس زمانے میں بیت المال قائم کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے؟ یا اس پیکمل پابندی عائد کر دی جائے؟

② بر تقدیر اول اس کے ذرائع آمدنی کیا ہوں گے؟

③ کیا مسلم کالج و اسکول کے نام پر زکاۃ کی وصولی کی جاسکتی ہے؟

☆☆☆

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۱۰، ص: ۱۷، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۱۰، ص: ۹۹، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج: ۸، ص: ۴۹۳، رضا اکیڈمی، ممبئی

فیصلے

بیت المال کے نام پر تحصیلِ زکاة

بسم الله الرحمن الرحيم حامداً و مصلّياً و مسلماً

آغازِ بحث: اصطلاحی بیت المال کے مصداق شرعی کی تعیین:

سلطان اسلام کے ذریعہ قائم شدہ وہ خزانہ جس میں اموالِ خمس و فے و زکاة و ضوائع جمع کیے جائیں اور سلطان یا اس کے ماذون کے ذریعہ مقررہ مصارف میں صرف کیے جائیں۔

سوال (۱): بیت المال قائم کرنے کا حق کسے ہے؟

جواب: اصلاً یہ حق سلطان اسلام کا ہے، سلطان سے متعلق جو امور عدم سلطنتِ اسلام کی حالت میں علما سے متعلق ہیں وہ ایسے امور ہیں جن میں اقتدار اور قوتِ تنفیذ کی حاجت نہیں۔ جو امور محتاجِ شوکت و اقتدار ہیں ان میں علما سلطان اسلام کے قائم مقام ہونے سے قاصر ہیں جیسے اقامتِ حدود و قصاص۔

الحاوی، رسالہ کشف الضبابۃ میں ہے:

وولاية النظر في بيت المال كلها ولايات شرعية و هي من وظائف الإمام، و

تفو يضنه إياها لغيره استنباهه (۱)۔

عنایہ شرح ہدایہ اور شرح نقایہ للملا علی القاری میں ہے:

حق الأخذ كان للإمام في الأموال الظاهرة والباطنة، لظاهر قوله تعالى: ”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ

(۱) الحاوي للفتاوى للإمام جلال الدين السيوطي رحمه الله، كتاب البيع . كشف الضبابۃ في مسألة الاستنباه، ج: ۱، ص: ۱۸۸، دار الفكر، بيروت

صَدَقَةً تَطْهَرُهُمْ“ (۱) و علیٰ هذا كان رسول الله -صلى الله تعالى عليه وسلم- والخليفان بعده، فلما وُلِّيَ عثمان و ظهر تغير الناس كره أن يفتش العُمَّالُ مستور أموال الناس ففوض الأموال الباطنة إلى أربابها نيابةً عنه خوفاً عليهم من السُّعَاةِ السُّوءِ، ولم يختلف عليه الصحابة في ذلك و هذا لا يُسْقِطُ طلب الإمام أصلاً، و مِن ثَمَّ لو علم أن أهل بلدة لا يؤدونها طالبهم بها. اهـ. (۲)

اب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ اقامت بیت المال یا تحصیل زکاۃ اموال کس طرح کے امور سے ہے؟

اس کے جواب میں کہا گیا کہ تحصیل زکاۃ اموال ظاہرہ کا حق سلطان کو اس شرط پر حاصل ہوتا ہے کہ وہ ظالموں، ڈاکوؤں، باغیوں وغیرہ سے ان اموال کی حفاظت کرتا ہو، ورنہ اسے تحصیل زکاۃ کا حق نہیں۔

بدائع الصنائع، ج: ۲، ص: ۱۳۷ پر ”و أما شروط ولاية الأخذ فأنواع“ کے تحت ہے:

منها وجوب الحماية من الإمام حتى لو ظهر أهل البغي على مدينة من مدائن أهل العدل أو قرية من قراهم وغلبوا عليها فأخذوا صدقات سوائهم وعشور أراضهم وخراجها ثم ظهر عليهم إمام العدل لا يأخذ منهم ثانياً ؛ لأنَّ حقَّ الأخذ للإمام لأجل الحفظ والحماية ، ولم يوجد إلاَّ أنَّهم يفتون فيما بينهم وبين ربهم أن يؤدوا الزكاة والعشور ثانياً ، وسكت محمدٌ عن الخراج .

اور اسی میں ص: ۵۲ پر ”و أما بيان من له المطالبة بأداء الواجب في السوائم“ کے تحت ہے:

وكذا المال الباطن إذا مرَّ به التاجر على العاشر كان له أن يأخذ في الجملة ؛ لأنَّه لما سافر به وأخرجه من العمران صار ظاهراً، والتحق بالسوائم ، وهذا ؛ لأنَّ الإمام إنما كان له المطالبة بزكاة المواشي في أماكنها لمكان الحماية ؛ لأنَّ المواشي في البراري لا تصير محفوظة إلاَّ بحفظ السلطان وحمايته ، وهذا المعنى موجودٌ في مالٍ يَمُرُّ به التاجر على العاشر ، فكان كالسوائم ، وعليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم .

نیز اسی میں ص: ۵۳ پر ہے:

إنَّ على الإمام مطالبة أرباب الأموال العين وأموال التجارة بأداء الزكاة إليهم سوى المواشي والأنعام، وأنَّ مطالبة ذلك إلى الأئمة إلاَّ أن يأتي أحدهم إلى الإمام بشيء من ذلك فيقبله ولا يتعدى عمَّا جرت به العادة والسنة إلى غيره .

(۱) القرآن المجید، سورة التوبة، آیت: ۱۰۳

(۲) العناية شرح الهداية على هامش فتح القدير، كتاب الزكاة، ص: ۱۱۹، ج: ۲، باكستان -و- شرح النقاية، كتاب الزكاة، ص: ۱۴۶، ج: ۱، مطبع الجامعة المليية، دهلي.

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ خود سلطان اسلام کی ولایت تحصیل اس شرط سے مشروط ہے کہ حفاظت اموال کی ذمہ داری وہ پوری کرتا ہو، ورنہ نہیں۔ اور علما کے پاس تو ظالموں، ڈاکوؤں وغیرہ سے حفاظت اموال کی قدرت ہی نہیں، نہ وہ حفاظت کے ذمہ دار، پھر وہ ولایت تحصیل میں سلطان کے قائم مقام کیسے ہوں گے۔

سلطان اسلام کو بیت المال قائم کر کے خمس، فنی، ضوائع اور زکاة کے اموال جمع کرنے کا جو حق ملتا ہے وہ حفظ و حمایت کی قدرت کے ساتھ ہوتا ہے۔ علما میں آج وہ قدرت مفقود ہے۔ اس لیے اقامت بیت المال میں ان کے اندر نیابت سلطان کی بنیاد بھی مفقود ہے۔ تو انھیں حق اقامت بیت المال حاصل نہیں۔

سوال (۲): بیت المال قائم کیا جائے یا نہیں؟

جواب: آج کے دور میں زکاة و صدقات واجبہ کا بیت المال قائم کرنے کی اجازت نہیں، کیوں کہ بیت المال کے اموال کی حیثیت اموال یتیم کی ہوتی ہے، اور اس کی حفاظت کے لیے جس امانت، قدرت اور دباؤ کی ضرورت ہے وہ آج کم یاب ہے کیوں کہ خیانت، غصب، بد عہدی، ناخدا ترسی عام ہو چکی ہے اور حاکم شرعی کی قوت نافذہ نیز حق داروں کے مطالبہ، مواخذہ، احتجاج کا دباؤ بھی عموماً نہیں پایا جاتا جس کے پیش نظر یہ وثوق حاصل ہو کہ یہ اموال خرد بُرد اور بے جا مصارف میں صرف ہونے سے محفوظ رہیں گے۔

فقہائے متاخرین کے دور میں جب بیت المال کے یہ اموال بیجا مصارف میں عام طور سے صرف ہونے لگے اور اس کی اصلاح دشوار ہو گئی تو فقہائے کرام نے یہ فرمان صادر کر دیا کہ بیت المال کا حال خراب ہو چکا ہے، لہذا اب میراث کا فاضل لاوارث مال بیت المال میں نہ جمع کر کے شوہر، بیوی کو دے دیا جائے وہ نہ ہوں تو معتق کی بنات کو، وہ بھی نہ ہوں تو معتق کے ذوی الارحام کو، وہ بھی نہ ہوں تو میت کی اولاد رضائی کو دیا جائے۔

فی حاشیة المولى عجم زاده عن الخانية: ذكر الإمام عبد الواحد الشهيد في فرائضه: أن الفاضل عن سهام الزوج والزوجة لا يوضع في بيت المال، بل يدفع إليهما؛ لأنها أقرب الناس إلى الميت من جهة السبب فكان الدفع إليهما أولى من غيرهما انتهى. و قوله: "لا يوضع في بيت المال" كقول الذخيرة السابق يدل على أن الدفع إليهما متعين، لا أن الدفع مخير بين الدفع إليهما و إلى بيت المال كما تؤولهمه آخر العبارة. (۱)

حالاں کہ مذکورہ افراد اصل مذہب کے لحاظ سے ترکے، کے وارث نہیں اور نہ ہی بیت المال کے مال کے حق دار، پھر بھی فقہانے ان کی قربت کے پیش نظر فاضل، لاوارث ترکے کا انھیں حق دار قرار دے دیا کہ بے جا مصارف میں صرف ہونے کی بہ نسبت قربت دار صحیح مصرف ہوں گے۔ آج بھی یہ حکم باقی ہے اور اعلیٰ حضرت و صدر الشریعہ علیہما رحمہ کا یہی فتویٰ ہے۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، کتاب الوصایا، ج: ۱۰، ص: ۲۵۱، مکتبہ رضا اکیڈمی، ممبئی

کئی سو سال پہلے جب بے جا مصارف میں صرف ہونے اور اس کی اصلاح پر قابو نہ پانے کی وجہ سے بیت المال مال میں جمع کرنے کی اجازت نہ رہی تو آج اس کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے، جب کہ بحیثیت مجموعی دیانت و امانت کا حال پہلے سے بدتر ہو چکا ہے۔

آج جو بیت المال قائم ہیں ان کے اموال دو طرح سے صرف ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ عموماً بغیر حیلہ شرعی کرائے کچھ رقم بینک میں جمع کر دی جاتی ہے اور کچھ رقم بیماروں کے علاج اور مقروضوں کی طرف سے اداے قرض وغیرہ میں صرف ہوتی ہے۔

علاج میں صرف کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ اسپتال میں زکاۃ فنڈ میں مال زکاۃ جمع کر دیا جاتا ہے اور فقرا کے آپریشن، دوا اور جانچ کے مصارف میں بغیر ان کی تملیک کے اپنے طور پر بحق اسپتال یا بحق ڈاکٹر یا پیٹھالوجی وضع کر لیتے ہیں یا علاج کے مصارف ڈاکٹر اور میڈیکل اسٹور وغیرہ کو بلا تملیک فقیر دے دیتے ہیں۔

مقروضوں کا قرض یوں ادا کرتے ہیں کہ انھیں مالک بنائے بغیر قرض خواہوں کو دے دیتے ہیں اور بیت المال کے مصارف بھی اسی سے پورے کیے جاتے ہیں۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ زکاۃ کا بے جا مصرف میں استعمال ہے اور غبن و خیانت کے واقعات اس کے سوا ہیں اور جو رقم بلا تملیک فقیر بینک میں جمع ہوئی وہ تو ہلاک ہو گئی اور اتنے اموال کی زکاۃ ارباب اموال کے ذمہ اور ان کا تاوان منتظمین بیت المال کے ذمہ رہا یہ بھی یقیناً مصرف بے جا میں استعمال ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ زکاۃ و صدقات واجبہ کا حیلہ شرعی کرا کے مصارف کی صحیح تحقیق کیے بغیر انھیں استعمال کیا جاتا ہے اسی سے بیت المال کے مصارف بھی پورے کیے جاتے ہیں اور غبن و خیانت کے واقعات یہاں بھی اس کے سوا ہیں۔ جب زکاۃ کے مصارف متعین ہیں تو ان کے سوا میں صرف کرنے کے لیے بے حاجت شرعی حیلہ کرانا جائز نہیں۔

مدارس کے لیے یہ رقوم جمع کرنے اور حیلہ شرعی کر کے استعمال کرنے کی اجازت بوجہ ضرورت شرعی ہے۔ ساتھ ہی ان رقوم کے حق دار طلبہ اور مدرسین و ملازمین کی طرف سے ہر آن مطالبہ، مواخذہ اور احتجاج کا دباو بھی۔ اس لیے یہاں اجازت ہے اور بیت المال میں ضرورت اور دباو دونوں تقریباً مفقود ہیں اور دیگر مفاسد بھی ہیں اس لیے نہ بیت المال قائم کرنے کی اجازت ہے نہ اس کے لیے زکاۃ و صدقات واجبہ کی رقوم لینے دینے کی اجازت۔

ہاں! اگر عطیات کی رقوم سے رفاہی فنڈ قائم کیا جائے تو درج بالا مصارف میں ان کا استعمال مصارف بے جا میں استعمال نہ ہوگا اس لیے اگر غبن و خیانت کے خطرات سے امن ہو تو عطیات کا رفاہی فنڈ قائم کرنے کی اجازت ہے۔



فیصلے

مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیلِ زکاة

موضوع بحث یہ تھا کہ مسلم کالج اور اسکول کے لیے زکاة و صدقہ واجبہ وصول کرنا اور حیلہ شرعی کے بعد کالج اور اسکول کے مصارف میں صرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟

مندوبین کی متفقہ رائے یہ ہے کہ جائز نہیں؛ کیوں کہ زکاة و صدقات واجبہ کے مصارف منصوص ہیں ان ہی میں ان کا صرف ہونا واجب ہے دوسری جگہ صرف کرنے کے لیے حیلہ شرعی کا جواز دینی شرعی ضرورت کی بنا پر ہے۔ مدارس اسلامیہ جو خالص دینی تعلیم اور دین کی بقا کے لیے قائم ہیں، وہ دین کی ضرورت کے تحت ہیں ان کی بقا کے لیے حیلہ شرعی کا جواز ہے مگر یہ حیثیت ان کالجوں اور اسکولوں کو حاصل نہیں جن میں کوئی ایک مضمون دینیات کا رکھ لیا جاتا ہے یا وہ بھی نہیں ہوتا اور ان کا اصل مقصود دنیاوی تعلیم کا فروغ ہوتا ہے اس لیے ان کے لیے زکاة و صدقات واجبہ کی رقوم کی تحصیل اور ان کے لیے حیلہ کرنا بھی جائز نہیں۔ مفصل دلائل مقالات میں مرقوم ہیں۔

مآخذ

- اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۱)
- فتاویٰ رضویہ میں ہے: ”مدارس دنیوی میں نہ دیں کہ وہ قربت نہیں۔“ (۲)
- الاشباہ والنظائر میں ہے: ”وحيلة التكفين بها التصديق على الفقير ثم هو يكفن، فيكون الثواب لهما كذا في تعمیر المسجد۔“
- اسی عبارت کے تحت حموی میں ہے:
- ”وكذلك جميع أبواب البر التي لا يتأتى التملك فيها كعمارة المسجد وبناء القناطر۔“ (۳)

(۱) القرآن الكريم، آیت: ۵۰، التوبة: ۱۰۔

(۲) فتاویٰ رضویہ، کتاب الاضحیہ، ج: ۸، ص: ۴۸۷، رضا اکیڈمی۔

(۳) - الاشباہ والنظائر، کتاب الحیل، الفصل الثالث فی الزکاة، ج: ۳، ص: ۲۹۸۔

کریڈٹ کارڈ کا حکم

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

کریڈٹ کارڈ کا حکم

ترتیب: مولانا قمر الحسن مصباحی (ہوسٹن امریکہ)

روپے ساتھ رکھنے کے خطرات سے حفاظت نیز عوام کی سہولت کے لیے بینکوں نے جو طریقے ایجاد کیے ہیں ان میں ایک دل کش طریقہ کریڈٹ کارڈ کا بھی ہے۔ امریکہ میں اس کی عمومی شکل تو بینک سے لیے جانے والے قرض ہی کی طرح ہوتی ہے، مگر اس میں کچھ فرق بھی ہوتا ہے۔ مثلاً بینک تو حاصل شدہ قرض پر شرح سود کے اعتبار سے ماہانہ اقساط مقرر کر دیتا ہے، اور قرض دار اس کو ادا کرتا رہتا ہے، مگر کریڈٹ کارڈ (Credit Card) میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ مثلاً سوڈا لرنکا کوئی سامان کریڈٹ کارڈ سے خریدا گیا تو اس کی بل آنے پر وہ سوڈا لرنکا ادا کر دے اور کسی بھی طرح سود سے بچ جائے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کریڈٹ کارڈ بیورو والے ادائیگی میں آسانی پیدا کرنے کے لیے اصل رقم کو کئی حصوں میں بانٹ کر ماہانہ قسطوں کی شکل دے دیتے ہیں اور اس اصل رقم پر ایک مقررہ شرح سود کے مطابق سود وصول کرتے ہیں، مثلاً سوڈا لرنکا اصل رقم ہے، اس کو دس حصوں میں بانٹ کر دس ڈالر کی ماہانہ اقساط مقرر کر دیں اور ایک مقررہ شرح سود کے مطابق اس پر سود لے کر ماہانہ قسط بارہ ڈالر ہوئی۔ اب اس سود کی بڑھتی ہوئی رقم کے ساتھ کریڈٹ بیرو اپنی رقم وصول کرتا ہے۔

ہندوستان میں بھی کریڈٹ کارڈ عام ہوتے جا رہے ہیں، یہاں کے طریق کار کی تفصیل جدید بینکاری اور اسلام کے ذریعہ حاصل کی جاسکتی ہے۔ اپنے طور پر بھی تحقیقات کر لیں۔

اب سوال یہ ہے کہ:

①- کیا ایسا کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا جائز ہے؟

②- اور بہر حال اس پر زکوٰۃ کیسے نکالی جائے؟

ان مسائل کے حل کے لیے کتاب ”جدید بینک کاری اور اسلام“ کا مطالعہ مفید ہوگا۔

خلاصہ مقالات بعنوان کریڈٹ کارڈ کا حکم

تلخیص نگار: مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے چودہویں فقہی سیمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے جن چار موضوعات کا انتخاب ہوا ان میں ایک موضوع ”کریڈٹ کارڈ کا حکم“ ہے۔

کریڈٹ کارڈ کا تعارف:- یہ بینک کے ذریعہ جاری شدہ ایک چھوٹا سا مطبوعہ کارڈ ہوتا ہے جسے دکھا کر اجازت یافتہ دکان، آفس، ہوٹل وغیرہ سے ضرورت کے سامان، رہائش کی سہولتیں، ہوائی جہاز کے ٹکٹ وغیرہ حاصل کیے جاتے ہیں۔ جس دکان دار کو بینک کے ذریعہ کارڈ قبول کرنے کی منظوری حاصل ہوتی ہے اس کے پاس ایک مشین ہوتی ہے جس میں وہ کارڈ ڈال کر اس کی کاربن کاپی نکالتا ہے۔ (اس کارڈ میں ایک خانہ بنا ہوتا ہے جسے دستخط خریدار کا خانہ کہا جاتا ہے) دکان دار اس کارڈ کی کاربن کاپی نکال کر اس پر دستخط خریدار کے خانے میں کارڈ رکھنے والے شخص سے دستخط کراتا ہے۔ اور اسے بل کے ساتھ منسلک کر کے کارڈ جاری کرنے والے بینک کو بھیجتا ہے۔ بینک سے بذریعہ ڈرافٹ اسے رقم موصول ہو جاتی ہے۔ اب کارڈ ہولڈر کی ذمہ داری یہ ہوتی ہے کہ ایک ماہ کے اندر بل کی رقم نقد یا چیک کے ذریعہ بینک کو ادا کر دے۔ اگر ایک ماہ میں پوری ادائیگی نہ ہو سکے تو کم از کم بقایا رقم کا پانچ فی صد ضرور ادا کر دے۔ اس صورت میں باقی ۹۵ فی صد رقم کا سود ادا کرنا پڑتا ہے اور ساتھ ہی ”سروس چارج“ کے نام پر سو روپے جرمانہ بھی دینا پڑتا ہے۔

کارڈ کی سالانہ فیس جو ۵۰ یا ۱۰۰ روپے ہے، اس کے سوا ہے۔

اس میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ کارڈ جاری کرنے والے کو اس کے معاون بینکوں سے نقد روپے بھی بے آسانی مل جاتے ہیں۔ البتہ اس پر ہر ماہ سود ادا کرنا پڑتا ہے۔

سامان وغیرہ کے ادھار بل اور بینک سے نقد روپے لینے میں فرق یہ ہے کہ نقد روپے لینے پر بہر حال سود دینا پڑتا ہے اگرچہ اسے ایک ماہ کے اندر ہی ادا کر دیا جائے۔ لیکن ادھار خریداری کی صورت میں ایک ماہ کے اندر بل ادا کر دینے پر سود

نہیں دینا پڑے گا۔

کارڈ پر کیے جانے والے اخراجات لامحدود نہیں ہوتے، بلکہ بینک اپنی صواب دید کے مطابق اس کی ایک حد مقرر کر دیتا ہے، مثلاً پانچ ہزار روپے۔ یوں ہی کارڈ کے ذریعہ بینک سے جو روپے لیے جاتے ہیں اس کی بھی ایک حد مقرر ہوتی ہے، مثلاً اُس ہزار روپے۔

کریڈٹ کارڈ سٹی بینک جاری کرتا ہے۔ لیکن یہ سہولت تقریباً حکومت کے ہر بینک سے یوں مل جاتی ہے کہ وہ ایک فارم پُر کر کے سٹی بینک کے پاس بھیجتا ہے اور سٹی بینک فارم بھیجنے والے بینک کی طرف سے درخواست دہندہ کے نام کارڈ جاری کر دیتا ہے جو اسے بینک سے وصول ہو جاتا ہے۔ یہ کارڈ بینک کی طرف سے اس شخص کے نام جاری کیا جاتا ہے جو بینک میں اچھی درآمد برآمد رکھتا ہو اور بینک کو اس کی مالی پوزیشن پر اعتماد ہو جائے۔ یعنی بینک اپنے ممبران کی مالی حالت کا ایک زمانے تک جائزہ لیتا ہے پھر جب اسے مکمل اعتماد ہو جاتا ہے کہ فلاں ممبر کو کریڈٹ کارڈ دینے سے بینک کو نقصان یا کسی طرح کی پریشانی نہیں ہوگی تو اسے کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے کی ترغیب دیتا ہے، پھر اس ممبر کی جانب سے درخواست دینے پر اس کے نام سے کارڈ جاری کر دیتا ہے۔ یہ کارڈ مالیت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ درحقیقت اس کی مالیت کارڈ لینے والے کی مالی حالت اور معاشی پوزیشن پر دائر ہے۔

اس کارڈ کے کچھ فوائد ہیں۔ مثلاً بغیر رقم خریداری کی سہولت، فوری حصول قرض، بھاری رقموں کی منتقلی سے نجات، تجارتی معاملات میں طرفین کی سہولیات وغیرہ۔

اسی طرح اس کے نقصانات بھی ہیں: مثلاً سہولت کی وجہ سے بلا ضرورت خرید کے سبب بھاری قرضوں کا بوجھ، سود کی زد میں پڑنا، جرمانے کی زد میں پڑنا وغیرہ۔ (ماخوذ از جدید بینک کاری)

چوں کہ یہ ایک نئی چیز ہے جس کے بارے میں کتب فقہ میں صراحت کوئی حکم نہیں ملتا، اس لیے اس کی تحقیق کے لیے علمائے کرام کی بارگاہ میں درج ذیل دو سوال پیش کیے گئے۔

① کیا ایسا کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا جائز ہے؟

② اور بہر حال اس پر زکوٰۃ کیسے نکالی جائے؟

یعنی اگر کارڈ ہولڈر کے ذمہ کارڈ کے ذریعہ حاصل کیا گیا قرض یا ادھار خریداری کی رقم کی ادائیگی باقی ہو تو وہ زکوٰۃ کیسے نکالے؟

ان سوالوں سے متعلق چونتیس مقالات موصول ہوئے جو ۷۲ صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان کا مختصر جائزہ پیش خدمت ہے۔

پہلا سوال اور اس کے جوابات

مذکورہ کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام کی چار قسم کی رائیں سامنے آئیں۔

[الف] — ایسے کارڈ کا حصول ناجائز و حرام ہے۔ بلا ضرورت و حاجت اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ یہ رائے

۲۵ حضرات کی ہے، جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، جودھ پور (۲) مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی، منو (۳) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، منو (۴) مولانا محمد رفیق عالم مصباحی، بریلی شریف (۵) مولانا ابرار احمد اعظمی، امبید کرنگر (۶) مولانا محمد ابرار احمد امجدی، اوجھانگ، بستی (۷) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۸) مولانا محمد حسن رضاہادی، دھرول، گجرات (۹) مولانا محمد محمود اختر مصباحی، گجرات (۱۰) مولانا محمد کونین نوری مصباحی، دھرول، گجرات (۱۱) مولانا دستگیر عالم مصباحی، اشرفیہ (۱۲) مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ (۱۳) مولانا محمد صادق مصباحی، اشرفیہ (۱۴) مولانا انفاس الحسن چشتی، پھچوند شریف (۱۵) مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، محمد آباد (۱۶) مولانا محمد شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۷) مولانا محمد اختر رضا مصباحی، اشرفیہ (۱۸) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۱۹) مولانا محمد نظام الدین قادری، جہا شانی (۲۰) مولانا محمد اختر حسین قادری، جہا شانی (۲۱) مولانا محمد نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ (۲۲) مولانا صدر الوری قادری مصباحی، اشرفیہ (۲۳) مولانا صاحب علی مصباحی، مہراج گنج (۲۴) مولانا بدر عالم مصباحی، اشرفیہ (۲۵) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ، اشرفیہ۔

مندرجہ بالا حضرات فرماتے ہیں کہ قرض کی فراہمی کے لیے اس کارڈ کا حصول تو صراحتاً سود کی وجہ سے ناجائز و حرام

ہے۔ اور خریداری کے لیے اس کا حصول مندرجہ ذیل شرطوں کی وجہ سے ناجائز ہے۔

[۱] رقم کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں ایک مقررہ شرح سود کے مطابق سود دینا پڑتا ہے۔

[۲] تاخیر کی صورت میں جرمانہ بھی بھرنا پڑتا ہے۔

اور سود اور جرمانہ دونوں ناجائز و حرام ہیں، جس کی دلیلیں مندرجہ ذیل ہیں:

✽ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

✽ ارشادِ بانی ہے: وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا.

✽ قرآن کریم میں ہے: الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ

مِنَ الْمَسِّ.

✽ حدیث شریف میں ہے:

لعن رسول الله ﷺ أكل الربو و موكله و كاتبه و شاهديه و قال هم سواء. (۱)

✽ بدائع الصنائع میں ہے:

(۱) صحیح سلم شریف، ج: ۲، ص: ۲۷، کتاب المساقاة والمزارعة، باب الربا، مجلس برکات.

واما الذی یرجع الی نفس القرض فهو ان لا یكون فیہ جر منفعة فان کان لم یجز نحو ما اذا افترضہ دراهم غلة علی ان یرد علیہ صحاحا او اقرضه و شرط شرطاً له فیہ منفعة لما روى عن رسول الله صلى الله تعالى علیه وسلم انه نهى عن قرض جر نفعاً ولان الزيادة المشروطة تشبه الربو لانها فضل لا یقبله عوض والتحرز عن حقيقة الربو وعن شبهة الربو واجب. (۱)

✽ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

سود لینا مطلقاً، عموماً، قطعاً سخت کبیرہ ہے اور سود دینا اگر بضرورت شرعی و مجبوری ہو تو جائز ہے۔ در مختار میں ہے: یجوز للمحتاج الاستقراض بالربو۔ ہاں بلا ضرورت جیسے بیٹی بیٹے کی شادی یا تجارت بڑھانا یا کپا مکان بنانے کے لیے سودی روپیہ لینا حرام ہے۔ (۲)

✽ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

ہاں اگر محض عذر شرعی کے لیے سودی قرض بقدر ضرورت لے تو وہ اس سے مستثنیٰ ہے کہ مواضع ضرورت کو شرع نے خود مستثنیٰ فرما دیا ہے۔ قال الله تعالى وَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ و قال الله تعالى لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا. (۳)

✽ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

(غیر مسلم نے) مسلمان کو اگر سو روپے کا نوٹ قرض دیا اور شرط کر لی کہ مہینہ بھر بعد بارہ آنے یا ایک پیسہ زائد لوں گا تو حرام اور سود ہے: لأن کل قرض جر منفعة فهو ربو. (۴)

✽ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

اگر اس شرط پر قرض دیا کہ نفع لیں گے تو وہ نفع بر بنائے قرض حرام ہوا۔ (۵)

✽ فتح القدیر میں جرمانے کے تعلق سے ہے:

یجوز التعزیر للسلطان باخذ المال، وعندهما وباقي الأئمة الثلاثة لا یجوز. (۶)

✽ بہار شریعت میں ہے:

(۱) بدائع الصنائع، ج: ۷، ص: ۵۸۲، کتاب القرض، برکات رضا، پور بندر، گجرات.

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۷، ص: ۱۱۰، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج: ۹، ص: ۱۰۲، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۴) فتاویٰ رضویہ، ج: ۷، ص: ۱۰۵، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۵) فتاویٰ رضویہ، ج: ۱۰، ص: ۲۸۲، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۶) فتح القدیر، ج: ۵، ص: ۳۳۰، فصل فی التعذیر

تعزیر بالمال یعنی جرمانہ لینا ناجائز نہیں۔ ہاں اگر دیکھے کہ بغیر لیے باز نہ آئے گا تو وصول کر لے، پھر جب اس کام سے توبہ کرے، واپس دے دے۔ (۱)

بعض حضرات یہاں مزید یہ بھی فرماتے ہیں:

”البتہ اگر کسی شخص کا عزم مصمم ہو کہ وہ ایک ماہ کے اندر بل کا دام ضرور ادا کر دے گا تو وہ سود دینے کی حرمت سے محفوظ رہے گا۔ مگر سود و جرمانہ کی ناجائز شرط قبول کرنے کا گناہ ضرور اس کے سر رہے گا، ہاں اگر وقت معاہدہ وہ صراحت کر دے کہ میں ایک ماہ کے اندر بل کا دام ادا کرتا ہوں گا اور سود و جرمانہ کی شرط مجھے منظور نہیں اور ساتھ ہی وہ اس پر کاربند رہے نیز کارڈ پر بینک سے روپیہ نہ لے تو ناجائز شروط و فعل کے گناہ سے محفوظ رہے گا۔ مگر ان شرائط کی پابندی عوام سے نہایت مشکل ہے، تجربہ شاہد ہے کہ وہ شرطوں کو پس پشت ڈال دیتے ہیں اور حرام کے یوں مرتکب ہو جاتے ہیں جیسے اس کی کھلی آزادی دے دی گئی ہو۔ اس لیے حکم شرع یہی ہے کہ مسلمان ہر گز ہر گز کریڈٹ کارڈ کے قریب نہ جائیں۔

اپنی رائے میں اس تفصیل کا اضافہ کرنے والے مندرجہ ذیل حضرات ہیں:

(۱) حضرت مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ، اشرفیہ (۲) مولانا نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ (۳) مولانا ناصر الوری قادری مصباحی، اشرفیہ (۴) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی (۵) مولانا ابرار احمد امجدی، اوجھانج (۶) مولانا محمد اختر حسین قادری، جہد اشاہی (۷) مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی، جہد اشاہی (۸) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۹) مولانا محمد صادق مصباحی، اشرفیہ۔

مولانا محسن ہادی اور ان کے شرکاء مضمون عوام کے لیے تو عدم جواز ہی کا حکم بیان فرماتے ہیں، مگر خواص کو اس شرط کے ساتھ اجازت دیتے ہیں کہ وہ شرائط جواز کے پابند رہیں۔

مولانا شمشاد صاحب فرماتے ہیں: ”البتہ اگر معاہدے کے وقت کریڈٹ کارڈ ہولڈر یہ کہہ دے کہ میں اس رقم کو مقررہ وقت کے اندر واپس کر دوں گا تو جائز ہے۔“

مولانا دستگیر عالم مصباحی فرماتے ہیں کہ کسی کو ظن غالب ملحق بہ یقین ہو کہ وہ مدت کے اندر رقم ادا کر دے گا تو اس کے لیے حکم جواز ہو سکتا ہے لیکن چون کہ سود اور جرمانہ کی شرط کو قبول کر کے اس پر دستخط کیے بغیر کارڈ کا حصول ممکن نہیں لہذا اس ناجائز شرط کو قبول کرنے کے گناہ سے نہیں بچ سکتا، نیز اس کارڈ سے خریدی گئی چیزیں عام ریٹ سے مہنگی ہوتی ہیں، لہذا ذرا سی سہولت کے لیے ناحق اپنا مال ضائع کرنا ہوا۔

مولانا عالمگیر صاحب فرماتے ہیں: البتہ معاہدے کے وقت کریڈٹ کارڈ ہولڈر اگر زبانی یہ کہہ دے کہ میں اس رقم کو مقررہ وقت کے اندر ہی واپس کر دوں گا اور اس کا عزم مصمم رکھے اور سود نہ دینے کی صراحت کر دے تو جائز ہے۔

[ب] — اگر سود کی نوبت نہ آنے دینے کا عزم مصمم رکھے اور صراحت کر دے کہ ہمیں شرط سود تسلیم نہیں تو مذکورہ

(۱) بہار شریعت، حصہ ۹، ص: ۱۱۵

کارڈ کا حصول خریداری کے لیے جائز ہے۔ یہ راے مندرجہ ذیل تین حضرات کی ہے:

(۱) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۲) مولانا محمد رضوان قادری مصباحی، اشرفیہ (۳) راقم سطور محمد عرفان عالم مصباحی، اشرفیہ۔

✽ مولانا محمد انور نظامی لکھتے ہیں:

اگر عزم مصمم ہو کہ مدت کے اندر رقم جمع کر دے گا تو کارڈ سے خریداری کرنا جائز ہوگا، اگرچہ اس کے ساتھ سود اور جرمانے کی شرط لگی ہوئی ہے، کہ اس شرط کا عزم مصمم اور مالی حالت کی بہتری کے سبب کوئی اثر نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ زندگی بیمہ میں بیمہ ہولڈر کو ظن غالب ہو کہ تین سال کی مقررہ قسطیں مدت مقررہ یا موسعہ میں ادا کر لے گا تو اس کے لیے جائز ہے۔ البتہ تاخیر کرنے کی وجہ سے سود کی آلائشوں میں گرفتار ہو گیا تو گنہگار ہوگا۔ (ملخصاً)

✽ مولانا محمد رضوان قادری لکھتے ہیں:

ہاں اگر کارڈ حاصل کرنے والا معاہدے پر خانہ پری کے لیے دستخط کر دے لیکن مدت کے اندر رقم جمع کرنے اور نقد قرض نہ لینے کا عزم مصمم رکھے اور اسی پر کاربند رہے۔ اور اگر سود اور جرمانہ کی شرط سے صراحتاً انکار کی صورت میں کارڈ کا حصول ممنوع نہ ہو تو صراحتاً انکار کرے ورنہ کم از کم انھیں دل میں برجانے توان صورتوں میں شرعی قباحتوں سے حفاظت کے ساتھ کارڈ کی دستیابی ہو سکتی ہے۔ دل میں برجانے کا شرعاً اعتبار ہونا چاہیے۔ جیسا کہ فتاویٰ رضویہ کے اس سوال و جواب سے مفہوم ہوتا ہے:

”کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس بارے میں کہ اس ملک میں اہل ہندو سے بیان لینا جائز ہے یا نہیں، الخ؟“ اس کے جواب میں ارشاد فرمایا ”سود مطلقاً حرام ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ”وَحَرَّمَ الرِّبَا“ ہاں جو مال غیر مسلم سے کہ نہ ذمی ہونہ مستامن بغیر اپنی طرف سے کسی غدر اور بد عہدی کے ملے اگرچہ عقود فاسدہ کے نام سے اسے اسی نیت سے نہ نیت ربا وغیرہ محرمات سے لینا جائز ہے۔ اگرچہ وہ دینے والا کچھ کہے یا سمجھے کہ اس کے لیے اس کی نیت معتبر ہے نہ دوسرے کی لکل امریٰ مانوی۔“ (۱)

اور وہ رسمی دستخط جس کا ظاہر ان شرطوں کی منظوری ہے، اسے درجہ عفو میں ہونا چاہیے۔ (ملخصاً)

✽ راقم السطور نے لکھا ہے:

عموماً تاجر حضرات کو قرض کی حاجت پڑتی رہتی ہے اور قرض آج کل سود ہی کے ذریعہ دستیاب ہوتا ہے۔ اب اپنی ترقی کے لیے اور تکمیل حاجت کے لیے سودی قرض لے یا کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ ضرورت پوری کر کے مدت کے اندر رقم جمع کر دے اور سود کی ادائیگی سے بچا رہے۔ ہاں ایسی صورت میں سود و جرمانے کی شرط تسلیم کرنا لازم آئے گا۔ اس کا دو جواب دیا جاسکتا ہے:

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۷، ص: ۹۲، رضا اکیڈمی، ممبئی

﴿۱﴾ معاہدے کے وقت ہی ان شرائط سے بے زاری کا اظہار کر دے۔

﴿۲﴾ اور اس شرط کو مجبوراً مان بھی لے تو قرض لینے کی صورت میں سود دینا یقینی ہے، جب کہ یہاں صرف شرط سود

مجبوراً تسلیم کرنا لازم آتا ہے، جب کہ سود و جرمانہ نہ دینے کا عزم مصمم ہے

ان دونوں صورتوں میں آسانی یہی ہے کہ شرط سود کو محض تسلیم کیا جائے۔ فقہ کا مسلمہ اصول ہے:

من ابتلی ببلیتین و هما متساویتان یاخذ بایتھما شاء و ان اختلفا یختار اھونھما۔^(۱)

[ج]۔ غیر ذمی و مستامن کافر کے ساتھ کریڈٹ کارڈ کا استعمال جائز ہے، جب کہ نفع مسلم ملحوظ ہو۔

یہ نظریہ مندرجہ ذیل پانچ علمائے کرام کا ہے:

(۱) مفتی محمد معراج القادری، اشرفیہ (۲) مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، اشرفیہ (۳) مولانا عبد السلام مصباحی، بلرام پور

(۴) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، کچھوچھ شریف (۵) حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد۔

ان حضرات کی دلیلیں مندرجہ ذیل ہیں:

✽ طحاوی میں ہے:

والربا اعم من ذلك إذ يشمل ما اذا كان الدرهمان من جهة المسلم أو من جهة الكافر وجواب

المسئلة بالحل عام في الوجهين - منح عن الفتح - وقد تقدم ان شرط الربا عصمة البدلين جميعا.

✽ ردالمحتار میں ہے:

وقيد به لأنه لو دخل في دارنا بامان فباع منه مسلم درهما بدرهمين لا يجوز اتفاقا. ^(۲)

عصمت بدلين وہ شرط لازمی ہے کہ دار الحرب میں کسی نے اسلام قبول کیا اور ابھی ہجرت نہ کی تو اس سے بھی اس قسم

کا عقد ربانہ ہوگا۔

✽ درمختار میں ہے:

و حکم من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كحربي فللمسلم الربو معه خلافا لهما لان ماله

غير معصوم. ^(۳)

✽ درمختار میں ہے:

و منه يعلم حکم من اسلمائمه ولم يهاجرا لا يتحقق الربو بينهما ايضا كما في النهر عن الكرمانی. ^(۴)

✽ درمختار میں ہے:

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۱۲

(۲) ردالمحتار، ج: ۷، ص: ۴۲۳، کتاب البيوع، باب الربا، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳) درمختار، ج: ۷، ص: ۴۲۳، کتاب البيوع، باب الربا، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۴) درمختار، ج: ۷، ص: ۴۲۳، کتاب البيوع، باب الربا، دار الكتب العلمية، بيروت.

ولا بین حربی و مسلم ثمہ لان مالہ ثمہ مباح۔^(۱)

اس کے تحت فتح القدیر کے حوالہ سے شامی میں ہے:

لا یخفی ان هذا التعلیل انما یقتضی حل مباشرة العقد اذا كانت الزیادة ینا لها المسلم۔^(۲)
* بدائع الصنائع میں ہے:

و اما شرائط جریان الربو فممنها ان یکون البدلان معصومین فان کان احدهما غیر معصوم لا یتحقق الربو۔^(۳)

* فتح القدیر کے حوالے سے رد المحتار میں ہے:

والظاهر ان الاباحة تفید نیل المسلم الزیادة وقد التزم الاصحاح فی الدرس ان مرادهم من حل الربو والقمار ما اذا حصلت الزیادة للمسلم نظر الی العلة وإن کان إطلاق الجواب خلافه۔^(۴)
حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب فرماتے ہیں:

”رہابینک کا اس پر نفع حاصل کرنا تو حربیوں سے عقود فاسدہ حرام نہیں، نہ زائد رقم پر رہا کا اطلاق ہوگا۔ لہذا تو اس کا متفق علیہ ہے، البتہ دینے میں کچھ حضرات فقہاء کو کلام ہے، مگر حالات زمانہ مقتضی جواز ہیں۔“
ان حضرات میں کچھ جزوی اختلاف بھی ہے، مثلاً مولانا شمس الہدیٰ مصباحی لکھتے ہیں:
”کریڈٹ کارڈ کی وہ صورت بھی جائز ہوگی جس میں حامل کارڈ کا اکاؤنٹ بینک میں موجود رہتا ہے اور خرید کردہ سامان اور سروس چارج کی مجموعی رقم فوری طور پر اس کے کھاتہ سے کٹ جاتی ہے۔“
[و]۔ اگر سود نہ دینا پڑے تو ایسے کارڈ کا حصول جائز ہے۔

یہ نظریہ صرف ایک فاضل یعنی حبیب اللہ نعیمی، بلرام پور کا ہے۔ لکھتے ہیں:
”اس وضاحت سے ثابت ہوتا ہے کہ کارڈ حاصل کرنے پر ہر حال میں سود لازم نہیں۔ اس لیے جن صورتوں میں سود دینا پڑے وہ حرام ہیں اور جن صورتوں میں سود سے بچت ہو، اس کو جائز ہونا چاہیے۔“

دوسرا سوال اور اس کے جوابات

سوال نمبر (۲)۔ اور بہر حال اس [کریڈٹ کارڈ] پر زکاة کیسے نکالی جائے؟

اس سوال کے جواب میں چار نظریات سامنے آئے۔

(۱) در مختار، ج: ۷، ص: ۴۲۲، ۴۲۳، کتاب البیوع، باب الربا، دار الکتب العلمیہ، بیروت۔

(۲) رد المحتار، ج: ۷، ص: ۴۲۳، کتاب البیوع، باب الربا، دار الکتب العلمیہ، بیروت۔

(۳) بدائع الصنائع، ج: ۵، ص: ۲۸۵، کتاب البیوع، شرائط جریان الربا، برکات رضا پور بندر، گجرات۔

(۴) رد المحتار، ج: ۷، ص: ۴۲۳، کتاب البیوع، باب الربا، دار الکتب العلمیہ، بیروت۔

[الف]۔ ماہانہ اقساط وضع کر کے باقی مال نصاب پر زکاة واجب ہوگی۔

یہ نظریہ مندرجہ ذیل دو علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی، جودھ پور (۲) مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی۔

ان حضرات کی دلیلیں یہ ہیں:

✽ فتح القدیر میں ہے:

ولو كان عليه مهر لامرأته وهو لا يريد ادائه لا يجعل ما نعامن الزكاة ذكره في التحفة عن

بعضهم لانه لا يعده ديناً. (۱)

✽ بہار شریعت میں ہے:

جو دین میعادى ہو وہ مذہب صحیح میں وجوب زکاة کا مانع نہیں۔ (۲)

[ب]۔ سالانہ اقساط وضع کر کے باقی مال نصاب پر زکاة ادا کی جائے گی۔

یہ رائے مندرجہ ذیل تین علمائے کرام کی ہے:

(۱) مولانا شمس الہدی مصباحی، اشرفیہ (۲) مولانا رفیق عالم مصباحی، بریلی شریف (۳) مولانا عبد السلام مصباحی،

لہرام پور۔

مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی مذکورہ دونوں نظریات اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اس کی ادائیگی طویل میعاد تک قسطوں میں منقسم ہو تو صرف سالانہ یا ماہانہ قسطوں کو ہی نصاب سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔

[ج]۔ کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ جتنی رقم کی اشیا خریدی گئی ہیں، اتنی رقم کو پورے سرمائے سے وضع کر کے بقیہ مال کی

زکاة دی جائے۔

یہ رائے مندرجہ ذیل ۱۶ علمائے کرام کی ہے۔

(۱) مولانا ابرار احمد اعظمی، امبیڈکر نگر (۲) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۳) مولانا محمد انور نظامی مصباحی،

ہزاری باغ (۴) مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ (۵) مولانا محمد صادق مصباحی، اشرفیہ (۶) مولانا محمد انفاس الحسن چشتی، پھپھوند

شریف (۷) مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، محمد آباد (۸) مولانا محمد شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۹) راقم سطور محمد عرفان عالم

مصباحی، اشرفیہ (۱۰) مولانا محمد اختر رضا مصباحی، اشرفیہ (۱۱) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۱۲) مولانا محمد اختر حسین

قادری، جہد اشاہی (۱۳) مولانا محمد نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ (۱۴) مولانا صدر الوری مصباحی، اشرفیہ (۱۵) مولانا محمد رضوان

قادری، اشرفیہ (۱۶) مولانا صاحب علی مصباحی، مہراج گنج۔

(۱) فتح القدیر، ج: ۲، ص: ۱۷۳

(۲) بہار شریعت، حصہ: ۵، ص: ۱۴

ان حضرات کی دلیلیں یہ ہیں:

✽ فتاویٰ عالمگیری میں شرائط وجوب زکاة کے تحت ہے:

منها الفراغ عن الدين قال اصحابنا رحمهم الله تعالى كل دين له مطالب من جهة العباد يمنع وجوب الزكاة سواء كان الدين للعباد كالقرض وثن المبيع وضمان المتلفات وارش الجراحة وسواء كان الدين من النقود او المكيل او الموزون او الثياب او الحيوان وجب بخلع او صلح عن دم عمد و هو حال او موجل او لله تعالى كدين الزكاة. (۱)

✽ فتاویٰ رضویہ، ج: ۴، ص: ۴۶۵ کے حاشیہ میں ہے:

اور یاد رکھنا چاہیے کہ قرض جسے لوگ دست گرداں کہتے ہیں، شرعاً ہمیشہ معجل ہوتا ہے اگرچہ ہزار عہد و پیمان و وثیقہ و تمسک کے ذریعہ اس میں میعاد قرار پائی ہو کہ اتنی مدت کے بعد دیا جائے گا، اس سے پہلے اختیار مطالبہ نہ ہوگا اور اگر مطالبہ کرے تو باطل و نامسموع ہو وغیرہ ہزار شرطیں اس قسم کی کرلی ہوں تو وہ سب باطل ہیں اور قرض دہندہ کو ہر وقت اختیار مطالبہ ہے لہذا نہ تبرع و لا جبر علی المتبرع وقد نص فی الاشباہ و الدر و غیرہما انہ لا یصح تاخیر القرض.

✽ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

مال تجارت جب تک خود یا دوسرے مال زکاة سے مل کر قدر نصاب اور حاجتِ اصلیہ مثل دین زکاة وغیرہ سے فاضل رہے گا، ہر سال اس پر تازہ زکاة واجب ہوگی۔ (۲)

✽ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

دین عبد (یعنی بندوں میں جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا ہو، اگرچہ دین حقیقۃً اللہ عزوجل کا ہو جیسے دین زکاة جس کا حق مطالبہ بادشاہ اسلام اعز اللہ نصرہ کو ہے) انسان کے حوائجِ اصلیہ سے ہے ایسا دین جس قدر ہوگا اتنا مال مشغول بحاجتِ اصلیہ قرار دے کر کالعدم ٹھہرے گا اور باقی پر زکاة واجب ہوگی اگر بقدر نصاب ہو۔ (۳)

اس کے علاوہ بعض علمائے کرام نے ایسی ہی عبارتوں کو بدائع، تاتارخانیہ اور قاضی خان کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

[د] — کریڈٹ کارڈ کے دین کو مطلقاً وضع نہیں کیا جائے گا بلکہ کل مال پر زکاة واجب ہوگی اگر الگ سے کوئی دین نہ

ہو۔ یہ نظریہ مندرجہ ذیل تین علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد محسن رضا ہادی، گجرات (۲) مولانا محمد محمود اختر مصباحی، گجرات (۳) مولانا محمد کونین نوری مصباحی، گجرات۔

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۱، ص: ۱۷۳، کتاب الزکاة، الباب الأول

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۴، ص: ۴۲۴، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج: ۴، ص: ۴۰۵، رضا اکیڈمی، ممبئی

یہ حضرات لکھتے ہیں:

”اور جب بلا ضرورت و حاجت ایسا کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا ہی گناہ ہے تو پھر اس سے قرض لی ہوئی رقم یا خریدے ہوئے سامان کی قیمت منع زکاة میں موثر نہ ہوگی۔

یہ ہے تمام مقالات کا ایک مختصر جائزہ۔ اب درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں:

تنقیح طلب امور

① کریڈٹ کارڈ کے سلسلے میں (ملک یا بیرون ملک) ضرورت و حاجت کا تحقق ہو چکا ہے یا نہیں؟

② ضرورت و حاجت کے عدم تحقق کی صورت میں صرف حربی حکومتوں یا بینکوں کا جاری کردہ کارڈ حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں۔

③ حکومت و بینک حربی ہوں یا اسلامی، بہر صورت اگر کارڈ حاصل کرنے والا صراحت کر دے کہ مجھے سود و جرمانے کی شرط منظور نہیں اور اس کی نوبت نہ آنے دینے کا عزم مصمم رکھے تو اس صورت میں کارڈ حاصل کرنے کی اجازت ہو سکتی ہے یا نہیں؟ یہ اجازت صرف خواص کے لیے ہوگی یا عوام و خواص ہر ایک کو عام رہے گی۔

④ جن صورتوں میں صرف شرائط سود کو تسلیم کرنا لازم آئے، سود نہ دینا پڑے، ان کے لیے کیا حکم ہوگا؟ زکاة کس

طرح نکالے؟

⑤ اگر کارڈ ہولڈر کے ذمہ کارڈ کے ذریعہ حاصل کیا گیا قرض یا ادھار خریداری کی رقم کی ادائیگی باقی ہو تو۔

[الف] سالانہ اقساط وضع کر کے زکاة نکالی جائے؟

[ب] ماہانہ اقساط کا لحاظ کیا جائے؟

[ج] حوالانِ حول کے وقت جس قدر دین ہو سب کا لحاظ کیا جائے؟

[د] ایسے دیون کا کچھ لحاظ ہی نہ کیا جائے؟





کریڈٹ کارڈ کا حکم

کریڈٹ کارڈ لینے اور اس کے ذریعہ معاملہ کرنے پر بحث ہوئی اور درج ذیل امور باتفاق آراٹے ہوئے۔

- ① کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ قرض لینے کی صورت میں اصل رقم کی واپسی کے ساتھ اضافی رقم بنام سود دینا لازم ہے اس لیے کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ قرض لینا ہرگز جائز نہیں۔ ہاں! اجازت کی ایک صورت ہے وہ یہ کہ قرض لینے کے باعث کارڈ ہولڈر کے لیے انکم ٹیکس دینے سے بچت ہو اور یہ بچت سود میں دی جانے والی رقم سے زیادہ ہو۔
- ② کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ سامان خریدنے میں قیمت کی ادائیگی بینک کر دیتا ہے پھر وہ رقم کارڈ ہولڈر سے لیتا ہے اور واپسی رقم کے لیے ایک مدت مثلاً تیس دن ایسی رکھتا ہے جس کے اندر کارڈ ہولڈر رقم بینک کو دے دے تو اصل رقم پر اسے کوئی زیادتی نہیں دینی ہے۔ اور اگر اس مدت سے زیادہ دنوں میں دے تو بھی پانچ فیصد (یا کچھ کم و بیش) فوراً اسے دینا ہے بقیہ پچانوے فیصد کی ادائیگی پر اسے اضافی رقم اور جرمانہ دینا ہوگا۔
- اگر کارڈ لینے والا یہ عزم رکھتا ہے کہ غیر سودی واپسی کی مدت مقررہ کے اندر وہ بینک کی رقم دے دے گا اور اسی کو عملی شکل بھی دیتا ہے تو اس پابندی کے ساتھ کارڈ لینا اور اس کے ذریعہ معاملہ کرنا درست اور جائز ہے۔ اور اگر زیادہ دنوں میں زائد رقم کے ساتھ ادائیگی کرنا چاہتا ہے یا اسے عمل میں لاتا ہے تو یہ صورت ناجائز ہے۔
- [اسی طرح اگر ادھار خریداری کی کوئی ایسی صورت قرار پاتی ہے جس میں بل کی ادائیگی بغیر سود کے نہ ہو تو یہ صورت بھی ناجائز ہے۔ (مرتب غفرلہ)]

- ③ اس بارے میں یہ سوال زیر بحث آیا کہ کریڈٹ کارڈ لینے کے وقت یہ معاہدہ ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ اگر کارڈ ہولڈر خریداری کرے اور مقررہ مدت (مثلاً تیس دن) کے اندر بینک کا دین ادا کر دے تو اسے کوئی زائد رقم نہ دینی ہوگی اور اگر ادائیگی اس مدت سے زیادہ ٹال دی تو اسے ایک مقررہ شرح کے حساب سے زائد رقم بھی دینی ہوگی۔ کارڈ لینے والا اس

شرط کو قبول کرتا ہے جب کہ اس شرط کی ایک شرط جائز و درست ہے اور دوسری شق درست نہیں بلکہ شرط فاسد ہے تو کارڈ لینے والا اسے قبول کر کے گنہ گار ہو گا یا نہیں؟ جب کہ اس کا عزم یہ ہے کہ میرا عمل صرف پہلی شق (مقررہ مدت کے اندر اصل رقم ادا کر دینے) پر ہو گا۔

بحث و تمحیص کے بعد اس حل پر اتفاق ہوا کہ چوں کہ اصل گناہ زائد رقم دینا ہے اس کی وجہ سے اس کی شرط قبول کرنا بھی گناہ ہوتا ہے لیکن یہاں اس کے ساتھ ایک شرط ایسی بھی ہے جو زائد رقم دینے سے خالی ہے اور عاقد کا عزم اسی پر عمل کا بھی ہے اور فی الواقع اسی پر اس کا عمل بھی ہوتا ہے۔ ساتھ ہی اسے سقوطِ خطر طریق وغیرہ کا فائدہ بھی حاصل ہو رہا ہے اس لیے خلاف عزم، محض یہ لفظی یا تحریری شرط گناہ نہیں۔

❷ کسی مسلم کارڈ ہولڈر اور مسلم بینک کے درمیان مالی جرمانہ اور سود کے ساتھ مشروط معاملہ جائز نہیں اور جو مسلم بینک اس طرح کی شرط عائد کرتے اور اس پر عمل کرتے ہیں انھیں ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ ایسی ناجائز شرطیں ختم کر کے صرف جائز بنیادوں پر اپنا لین دین کریں۔ واللہ تعالیٰ اعلم



تحصیل صدقات پر کمیشن کا حکم

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

تحصیل صدقات پر کمیشن کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم * حامداً ومصلیاً ومسلماً

سفر او محصلین سے کمیشن پر چندہ کرنا ناجائز ہے یا ناجائز؟

حضرت مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ علیہ ناجائز قرار دیتے تھے۔ آپ کا ایک مصدقہ فتویٰ خود راقم الحروف نے دیکھا ہے اور حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت بحر العلوم مدظلہ العالی سے سنا بھی ہے۔ حضرت علامہ مولانا خواجہ مظفر حسین صاحب دام ظلہ العالی سے ان کے قیام براؤں شریف کے زمانے میں راقم الحروف نے اس سلسلے میں دریافت کیا تھا تو انھوں نے حضور مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا یہی موقف بتایا، نیز اپنے لکھے ہوئے فتوے کا عکس دیا جس پر حضرت کی تصدیق تھی۔ حضرت بحر العلوم کا مزید بیان ہے کہ:

”خیال ایسا آتا ہے کہ حضرت مولانا غلام یزدانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کمیشن کی حلت کا سبب ضرورت شرعیہ کو قرار دیا تھا لیکن حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا فرمانا یہ تھا کہ ضرورت شرعیہ متحقق نہیں اور اس کے ثبوت میں خود اپنے مدرسہ کو پیش فرماتے تھے کہ یہاں بغیر کمیشن کے ہی وصولی چندہ متحقق ہے۔“

حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کئی دفعہ یہ بیان فرمایا کہ حضرت مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ ضرورت متحقق نہیں ہے اور ثبوت میں اپنے مدرسہ مظہر الاسلام کو پیش فرماتے اور عدم جواز کی وجہ یہ بتاتے کہ کمیشن ”قفیز طحان“ کے حکم میں ہے۔

مگر آج حالات پہلے کی بہ نسبت بہت بدل چکے ہیں۔ اب اگر کمیشن پر چندہ کا دروازہ بند کر دیا جائے تو مدارس موت

وحیات کی کشمکش میں مبتلا ہو سکتے ہیں یا پھر اساتذہ، طلبہ، درجات، شعبہ جات اور دوسرے عملہ کی تعداد بہت محدود کرنی پڑے گی۔ خود حضرت مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ علیہ کے عہد میں بھی کچھ علما کو ضرورت کے تحقق کا احساس ہونے لگا تھا۔ اور اب تو عام طور پر مدارس اس میں مبتلا بھی ہو چکے ہیں۔ اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ آج کے بدلے ہوئے حالات میں ایک بار پھر اس مسئلے پر غور کر لیا جائے۔ درج ذیل سوالات کی روشنی میں مسئلے کی تنقیح ہو سکتی ہے۔

(۱) کمیشن پر چندے کا یہ معاملہ کس عقد شرعی کے تحت آتا ہے اور سفر کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۲) کیا آج کے دور میں ضرورت شرعیہ تحقق ہو چکی ہے جس کی بنا پر چندے کے کمیشن میں ”قفیز طمان“ مباح

ہو جائے؟

(۳) اور کیا بہر حال یہاں اس امر کی گنجائش ہے کہ اگر بہ وقت معاہدہ یہ صراحت کر دی جائے کہ اجرت وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے تو اجارہ جائز ہو جائے گو کہ بعد میں اجرت اسی عطیہ کی رقم سے یا بعد حیلہ شرعیہ زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کی رقم سے یا دوسرے کی وصول کردہ رقم سے یا ان کے سوا کسی اور رقم سے دی جائے؟

(۴-الف) اگر قاضی شریعت یا عالم علمائے بلد دیانت دارصلین کو بحیثیت عامل مقرر کر دے تو کیا وہ ”عامل شرعی“

ہوں گے جو مصارف زکاۃ سے ہیں؟

(ب) اگر جواب اثبات میں ہو تو سوال نمبر ۱-۲ کے مطابق کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہوگا

یا عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقے کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہوگا؟

(۵) اور بہر حال اجیر یا عامل اپنی وصول کردہ زکاۃ یا عطیہ سے کچھ رقم اپنے طور پر خرچ کر لے تو کیا زکاۃ ادا ہو جائے

گی؟ اور بہر حال اجیر یا عامل کے لیے کیا حکم ہے؟

ایک ضروری گذارش:

تنقیح و تحقیق کی سہولت کے لیے سوال نامے کے ساتھ اس موضوع سے متعلق ایک مضمون بھی حاضر خدمت ہے، اگر اس میں درج احکام، جزئیات، تنقیح، توجیہ، حل میں سے کسی سے آپ کو اختلاف ہے تو اسے اپنی دلیل کے ساتھ مفصل ذکر کریں، یا کوئی مقام تشنہ، یا تنقیح طلب ہے تو تفصیل و تنقیح فرمائیں اور جن امور سے اتفاق ہو انھیں اختصار کے ساتھ اپنے جوابات میں ذکر فرمادیں، بحث کی حاجت نہیں اور مضمون میں درج جزئیات کی طرف صرف اشارہ کافی ہے۔

محمد نظام الدین رضوی

خادم جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى* والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى* وحبیبہ اجتنی، وعلى

اله وصحبہ نجوم الهدی* وكل من اهتدى*

سفر او محصلین کے ذریعہ زکاۃ و صدقات اور عطیات کی وصولی پر جو معاوضہ دیا جاتا ہے، وہ شرعی نقطہ نظر سے اجرت

ہے اور مدارس و سفر کے درمیان اس کے لیے جو معاہدہ ہوتا ہے وہ عقد اجارہ ہے۔ کیوں کہ اجارے میں:

(۱) یا تو کسی کے مکان، دکان، زمین، سامان وغیرہ سے نفع اٹھانے کا کرایہ دیا جاتا ہے۔

(۲) یا کوئی کام کرنے، کرانے پر مزدوری دی جاتی ہے۔ اور دونوں پر ہی اجارے کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں چندہ

کرنے پر سفیر کو مزدوری دی جاتی ہے، اس لیے یہ بھی اجارہ ہوا، یہ الگ بات ہے کہ یہ اجارہ کی نوع دوم سے ہے۔

فتاویٰ ہندیہ کتاب الاجارۃ میں ہے:

”انہا نوعان، نوع: یرد علی منافع الأعیان کاستئجار الدّور والأراضی والدّوابّ وما

أشبه ذلك.

ونوع: یرد علی العمل کاستئجار المحترفين للأعمال کالقصارۃ والخیاطۃ والکتابة وما

أشبه ذلك. کذا فی المحيط.“ (۱)

اجارہ کی دو قسمیں ہیں: ایک: وہ اجارہ جو چیزوں سے نفع اٹھانے کا ہوتا ہے۔ جیسے مکان، زمین، چوپایے اور ان جیسی

دوسری چیزوں کو کرایے پر لینا۔

دوسرے: وہ اجارہ جو کام کرنے کا ہوتا ہے۔ جیسے دھلائی، سلائی، کتابت اور ان جیسے دوسرے کاموں کے پیشہ

وروں کو اجرت پر رکھنا۔ ایسا ہی ”محیط“ میں ہے۔ (م ساجد)

ہدایہ میں ہے:

”وربما یقال: الاجارة قد یكون عقداً علی العمل کاستئجار القصار والخیاط، ولا بد أن

یکون العمل معلوماً، وذلك فی الأجیر المشترك وقد یكون عقداً علی المنفعة کما فی أجیر الوحد.

ولا بدّ من بیان الوقت اه.“ (۲)

اجارہ کی تقسیم اس طرح بھی کی جاتی ہے کہ اجارہ کبھی عمل (کام) کا ہوتا ہے۔ جیسے دھوبی اور درزی کو اجرت پر رکھنا۔

اس اجارہ میں عمل کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور یہ صورت ”اجیر مشترک“ میں ہوتی ہے۔ اور اجارہ کبھی منفعت کا ہوتا ہے۔

یہ صورت ”اجیر خاص“ میں ہوتی ہے۔ اس میں وقت کا بیان ضروری ہے۔ (م ساجد)

(۱) الفتاویٰ الہندیہ، ص: ۴۱۱، ج: ۴، الباب الأول فی تفسیر الإجارة و بیان انواعها

(۲) ہدایہ، ج: ۳، ص: ۲۷۸، کتاب الإجازات قبیل ”باب الأجیر متّی يستحق، مجلس برکات

کسی عوض پر کام کرنے والے کو ”اجیر“ اور عوض کو ”اجرت“ کہا جاتا ہے۔ فتاویٰ رضویہ، بہار شریعت اور دوسری کتب فقہ میں بھی ایسا ہی ہے۔

اجیر دو طرح کے ہوتے ہیں:

ایک: تو وہ جو کسی خاص فرد، فرم یا ادارے کا پابند ہوتا ہے اور اس کے لیے ڈیوٹی کا وقت بھی مقرر ہوتا ہے کہ یہ اس وقت میں دوسرے کام نہیں کر سکتا۔ اسے عام بول چال میں ”تنخواہ دار ملازم“ کہتے ہیں اور عرف شرع میں اسے ”اجیر خاص“ کہا جاتا ہے۔ یعنی خاص شخص کا مزدور جس سے ڈیوٹی کے وقت میں بس وہی کام لے سکتا ہے۔

دوسرا: وہ اجیر جو کسی ایک فرد، فرم یا ادارے کا پابند نہیں ہوتا کہ کسی وقت مقرر میں یہ اسی کام کرے، بلکہ اسے دوسرے کام کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ یہ کام کرنے کے حساب سے مزدوری پاتا ہے کہ جتنا کام کرے گا، اسی کے حساب سے مزدوری پائے گا۔ کام زیادہ ہوگا تو مزدوری بھی زیادہ ہوگی اور کام کم ہوگا تو مزدوری بھی کم ہوگی۔ جیسے درزی، دھوبی، حجام، کاتب، ملا، دلال، کمیشن ایجنٹ وغیرہ اسی طرح کے اجیر یا مزدور ہیں۔ ایسے اجیر کو فقہ کی اصطلاح میں ”اجیر مشترک“ کہا جاتا ہے کہ وہ بہ طور اشتراک سب کامزدور ہو سکتا ہے، جو چاہے اس سے کام کرائے۔

یہ صرف کام کرنے پر اجرت کا حق دار ہوتا ہے جب کہ اجیر خاص کام نہ ہونے کی صورت میں صرف ڈیوٹی پر حاضر رہنے کے سبب بھی اجرت کا حق دار ہوتا ہے۔

در مختار میں ہے:

”الأجراء على ضربين: مشترك وخاص فالأول: من يعمل لالواحد كالخياط ونحوه أو يعمل له عملاً غير موقت كان استاجره للخياطة في بيته غير مقبّدة بمدة كان أجيراً مشتركاً وإن لم يعمل لغيره ... ولا يستحق المشترك الأجر حتى يعمل كالقصاص ونحوه كفتال وحمال ودلال وملاح ... والثاني: وهو الأجير الخاص، ويسمى ”أجير واحد“ وهو من يعمل لواحد عملاً مؤقتاً بالتخصيص ويستحق الأجر بتسليم نفسه في المدة وإن لم يعمل كمن استوجر شهراً للخدمة أو شهراً للرعي الغنم المسمى بأجر مسمى. اهـ.“ (۱)

اجیر دو قسم کے ہیں: مشترک اور خاص۔ ”اجیر مشترک“ وہ ہے جو ایک ہی شخص کے لیے کام نہ کرے۔ جیسے درزی وغیرہ یا ایک ہی شخص کے لیے کام کرے لیکن اس کام میں وقت کی پابندی نہ ہو مثلاً۔ کوئی درزی کو کپڑا سینے کے لیے اپنے گھر رکھے اور اس کے لیے وقت کی پابندی نہ ہو تو وہ ”اجیر مشترک“ ہے اگرچہ دوسرے کام نہ کرے..... اجیر مشترک کام پورا کر لینے کے بعد ہی اجرت کا حق دار ہوگا۔ جیسے دھوبی، رسی بٹنے والا، قلی، دلال اور ملا وغیرہ۔

دوسری قسم: ”اجیر خاص“ ہے۔ اس کو ”اجیر واحد“ بھی کہتے ہیں۔ یہ وہ اجیر ہے جو ایک شخص کا کام کرے اور اس

(۱) در مختار، ص: ۸۷، ۹۵، ج: ۹، باب ضمان الأجير، دار الكتب العلمية بيروت

میں خاص وقت کا پابند ہو۔ یہ مقررہ وقت میں کام کے لیے حاضر رہنے سے اجرت کا مستحق ہو جاتا ہے اگرچہ (کام نہ ملنے کی وجہ سے) کام نہ کرے۔ جیسے وہ شخص جسے ایک ماہ خدمت کرنے یا متعین بکریاں چرانے کے لیے متعین اجرت کے بدلے مزدور رکھا گیا۔ (م۔ ساجد)

یہی تفصیلات ہدایہ میں بھی ہیں۔ عبارت یہ ہے:

الأجراء على ضربين: أجير مشترك وأجير خاص.

فالمشترك من لا يستحق الأجرة حتى يعمل كالصباغ والقصار. لأن المعقود عليه إذا كان هو العمل أو أثره كان له أن يعمل للعامة لأن منافعه لم تصر مستحقة لواحد فمن هذا الوجه يسمى أجيراً مشتركاً. قال: والأجير الخاص: الذي يستحق الأجرة بتسليم نفسه في المدة وإن لم يعمل كمن استوجر شهراً للخدمة أو لرعى الغنم وإنما سمي أجيراً واحداً لأنه لا يمكنه أن يعمل لغيره لأن منافعه في المدة صارت مستحقة له والأجر مقابل بالمنافع ولهذا يبقى الأجر مستحقاً وإن نقض العمل. اه. (۱)

اجیر دو قسم کے ہیں: اجیر مشترک اور اجیر خاص۔ اجیر مشترک وہ ہے جو کام پورا کرنے کے بعد ہی اجرت کا حق دار ہوتا ہے۔ جیسے رنگ ریز اور دھوبی۔ اجارہ اگر عمل (مثلاً گپڑا دھلنے) یا اس کے اثر (مثلاً گپڑا رنگنے) کا ہو تو اجیر کے لیے ہر کسی کا کام کرنا جائز ہے کیوں کہ اس صورت میں اس کے کام کا حق دار کوئی ایک فرد نہیں ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو ”اجیر مشترک“ کہا جاتا ہے۔

امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اجیر خاص وہ ہے جو مقررہ وقت میں کام کے لیے حاضر رہنے سے اجرت کا حق دار ہو جاتا ہے اگرچہ (کام نہ ملنے کی وجہ سے) کام نہ کرے۔ جیسے وہ شخص جسے ایک ماہ خدمت کرنے یا بکریاں چرانے کے لیے اجیر رکھا گیا۔ اسے ”اجیر واحد“ بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ وہ (مقررہ وقت میں) دوسرے کا کام نہیں کر سکتا کیوں کہ اس وقت میں اس کے کام کا حق دار کام پر رکھنے والا ہوتا ہے اور اجرت کام کا ہی بدل ہے۔ یہی وجہ سے کہ اجیر خاص اجرت کا حق دار رہتا ہے اگرچہ اس کا کام ختم کر دیا جائے۔ (م۔ ساجد)

بہار شریعت میں ان جزئیات کی ترجمانی ان الفاظ میں ہے:

”اجیر دو قسم کے ہیں: اجیر مشترک و اجیر خاص۔ اجیر مشترک: وہ ہے جس کے لیے کسی وقت خاص میں ایک ہی شخص کا کام کرنا ضروری نہ ہو، اس وقت میں دوسرے کا بھی کام کر سکتا ہو۔ جیسے دھوبی، خیاط، حجام، جمال وغیرہم جو ایک شخص کے کام کے پابند نہیں ہیں اور اجیر خاص: ایک ہی شخص کا پابند ہوتا ہے۔“

مسئلہ: کام میں جب وقت کی قید نہ ہو، اگرچہ وہ ایک ہی شخص کا کام کرے، یہ بھی اجیر مشترک ہے۔ مثلاً درزی کو اپنے گھر میں کپڑے سینے کے لیے رکھا اور یہ پابندی نہ ہو کہ فلاں وقت سے فلاں وقت تک سئے گا اور روزانہ یا ماہوار یہ اجرت دی

(۱) ہدایہ، باب ضمان الأجیر، ص: ۲۹۲، ۲۹۴، ج: ۳، مجلس برکات

جائے گی۔ بلکہ جتنا کام کرے گا اسی حساب سے اجرت دی جائے گی، تو یہ اجیر مشترک ہے۔

یوں ہی اگر وقت کی پابندی ہے مگر دوسرے کا بھی اس وقت میں کام کرنے کی اجازت ہے۔ مثلاً چرواہے کو بکریاں چرانے کے لیے ایک روپیہ ماہوار پر رکھا مگر یہ نہیں کہا ہے کہ دوسرے کی بکریاں نہ چرانا، تو یہ بھی اجیر مشترک ہے۔ اور اگر یہ طے ہو جائے کہ دوسرے کی بکریاں نہیں چرائے گا تو اجیر خاص ہے۔

مسئلہ: اجیر مشترک میں اجارہ کا تعلق کام سے ہے۔ لہذا وہ متعدد اشخاص کے کام لے سکتا ہے اور اجیر خاص میں اس مدت کے منافع کا ایک شخص کو مالک کر چکا، لہذا دوسرے سے عقد نہیں کر سکتا۔

مسئلہ: اجیر مشترک اجرت کا اس وقت مستحق ہے جب کام کر چکے۔ مثلاً درزی نے کپڑے کے سینے میں سارا وقت صرف کر دیا مگر کپڑا اسی کرتیار نہ کیا یا اپنے مکان پر سینے کے لیے تم نے اسے مقرر کیا تھا، دن بھر تمہارے یہاں رہا مگر کپڑا نہیں سیا۔ اجرت کا مستحق نہیں ہے۔^(۱)

حاشیہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

جس اجیر کا وقت مول لیا، مثلاً اتنے ماہوار پر خدمت گار، وہ اجیر خاص کہلاتا ہے۔ وہ اس وقت میں دوسرے کا کام نہیں کر سکتا اور اس کی تنخواہ کام پر موقوف نہیں۔ اگر اس نے وقت دیا اور اسے کام نہ ملا، خالی بیٹھا رہا، تنخواہ پائے گا۔^(۲) ان جزئیات کو سامنے رکھ کر سفرِ محصلین کے طریق کار کا جائزہ لیجیے تو عیاں ہو گا کہ دونوں ہی طرح کے محصلین مدارس کے لیے چندہ کرتے ہیں، اجیر خاص بھی اور اجیر مشترک بھی۔ یہ الگ بات ہے کہ آج کل کے محصلین عام طور پر اجیر مشترک ہوتے ہیں۔ مگر اجیر خاص بھی پائے جاتے ہیں جو زیادہ تر اپنے مدرسہ کے قرب و جوار میں رہ کر چندہ کرتے ہیں۔

اگر اسی طرح کے سفر اور دراز کے علاقوں میں بھی چندہ کے لیے بھیجے جاتے تو کسی کو اس کے جواز میں تردد نہ ہوتا کہ اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں پائی جاتی ہے اور اس کے جواز میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس طرح کے محصلین مدرسہ کے تنخواہ دار ملازم ہوتے ہیں تو جو حکم اساتذہ اور دیگر ملازمین کا ہے وہی حکم ان سفر کا بھی ہو گا۔ اور جو سفر اکمیشن پر چندہ کرتے ہیں وہ فقہی اصطلاح کے مطابق ”اجیر مشترک“ ہوتے ہیں کیوں کہ فقہانے اجیر مشترک کے جو اوصاف بیان فرمائے ہیں وہ سب اس میں پائے جاتے ہیں۔ یعنی:

(الف) اس کے لیے ڈیوٹی کا کوئی وقت مقرر نہیں کہ خاص اس وقت میں کام پر نہ آئے تو غیر حاضر سمجھا جائے گا اور اس کے باعث اجرت کا حق دار نہ ہو گا۔

(ب) وہ کسی ایک کا پابند نہیں کہ وہ کسی وقت خاص میں اسی کا کام کرنے پر مجبور ہو اور دوسرے کا کام نہ کر سکے، بلکہ وہ دوسرے کا بھی کام کر سکتا ہے۔

(۱) بہارِ شریعت، حصہ: ۱۴، ص: ۱۴۴، بحوالہ در مختار

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۲۴، ج: ۱، مکتبہ رضا اکیڈمی

(ج) وہ کسی بھی حال میں صرف ڈیوٹی پر حاضری کی وجہ سے اجرت کا حق دار نہیں ہوتا، بلکہ صرف کام کرنے پر اجرت کا حق دار ہوتا ہے۔ وہ بھی جتنا کام اتنا دام۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے ڈاک خانہ کو ”اجیر مشترک کی دکان“ کہا ہے کیوں کہ اس میں یہ سارے اوصاف پائے جاتے ہیں۔ لہذا اجیر مشترک قرار پائیں گے اور شرعاً اجارہ مطلقاً جائز ہے۔ خواہ کام کرنے والا اجیر خاص ہو یا اجیر مشترک کہ احادیث نبویہ اس باب میں مطلق وارد ہیں۔ جیسا کہ ہدایہ کتاب الاجارات کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

انا جوزنانه لحاجة الناس اليه وقد شهدت بصحتها الآثار وهي قوله عليه الصلوة والسلام: ”اعطوا الأجير أجره قبل ان يجف عرقه“ وقوله عليه السلام: ”من استأجر أجيراً فليعلمه أجره“ (۱)

ہم نے اجارہ کو اس لیے جائز قرار دیا کہ لوگوں کو اس کی حاجت ہے اور احادیث نبویہ بھی اس کی صحت کی شاہد ہیں۔ مثلاً حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اجیر کو اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے اجرت دے دو۔ نیز ارشاد رسالت ہے کہ جو کوئی کسی کو اجیر رکھے تو اسے اس کی اجرت بتا دے۔ اس لیے محصلین کا یہ اجارہ جائز ہونا چاہیے۔

مگر اجارہ بھی بیع کی طرح شروط فاسدہ سے فاسد ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ فقہائے کرام نے کتاب الاجارات میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔ اور مسئلہ دائرہ اجارہ فاسدہ کی ایک شق ”قفیز طحان“ کے فساد کے دائرے میں آتا ہے۔ اس لیے اسے ناجائز ہونا چاہیے۔

قفیز ایک عربی پیمانے کا نام ہے جو بارہ صاع کا ہوتا تھا۔ ایک صاع کا وزن چار کلو چورانوے گرام۔ تو بارہ صاع کا ۴۹۸ کلو ۱۲۸ گرام۔ غیاث اللغات میں ہے:

”قفیز بہ فتح اول و کسر ثانی و یاء معروف وزائے معجمہ پیمانہ ایت مقدار دوازده صاع و ہر صاع ہشت رطل باشد۔ از منتخب۔ (غیاث اللغات)

یعنی قفیز ایک پیمانہ ہے بارہ صاع کا اور صاع آٹھ رطل کا۔ منتخب میں ایسا ہی ہے۔

اور البشیر شرح نحو میر میں حضرت صدر العلماء مولانا غلام جیلانی میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ:

”قفیز ایک پیمانہ ہے جس میں ۸۰ (اسی) کے سیر سے ۴۳/۳ سیر چھٹانک ایک روپیہ بھرغلہ آتا ہے۔“ (۲)

اور طحان کا معنی ہے: ”پینے والا“۔ ایک خاص مقدار میں آٹا پینے پر اسی آٹے میں سے ایک قفیز پینے والے کو دیتے تھے، اس لیے ”قفیز طحان“ کے نام سے موسوم کیا گیا۔

(۱) ہدایہ، کتاب الاجارات، ص: ۲۷۷، ج: ۳، مجلس برکات

(۲) البشیر شرح نحو میر، ص: ۱۵۹

اس کی مختصر تشریح یہ ہے کہ پہلے کے زمانے میں آٹا چکی چلانے کے لیے کسی کانبل کرایے پر لے لیتے اور اس کے بدلے میں اسی کے پیسے ہوئے آٹے سے ایک قفیز آٹا اجرت قرار پاتا یا کسی انسان سے یہ معاملہ طے پاتا کہ وہ اس کا آٹا پیسے دے اور اسی پیسے ہوئے آٹے سے آدھایا تہائی یا چوتھائی آٹا مزدوری لے لے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے اس سے منع فرمادیا کیوں کہ کام کرانے والا وقت عقد وہ مزدوری دینے پر قادر نہ تھا۔

فقہائے کرام نے اس سے یہ ضابطہ استنباط فرمایا کہ اس کے سوا بھی کوئی کام کرایا جائے اور اسی میں سے اجرت دینا طے ہو تو وہ ”قفیز طحان“ کے معنی میں ہے۔ لہذا اس کا حکم بھی یہی ہے کہ وہ ناجائز و فاسد ہے اور مسئلہ دائرہ میں بعینہ یہی شکل پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ محصلین اور اربابِ مدارس کے مابین معاہدہ یہ ہوتا ہے کہ وہ جو کچھ بھی وصول کریں گے اس کا ۲۰/۳۰ فی صد مثلاً اسے بطور حق المحنت ملے گا۔ اس سے ظاہر یہی ہے کہ وہ جو چندہ کریں گے اسی ۲۰ یا ۳۰ فی صد انھیں اجرت دی جائے گی۔ تو معلوم ہوا کہ اس میں ”قفیز طحان“ کا خبث موجود ہے جو اجارہ کو فاسد بنانے اور ناجائز ٹھہرانے کے لیے کافی ہے۔ بہار شریعت میں اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی:

”اجارہ پر کام کرایا گیا اور یہ قرار پایا کہ اسی میں سے اتنا تم اجرت میں لے لینا۔ یہ اجارہ فاسد ہے، مثلاً کپڑا بننے کے لیے سوت دیا اور کہ دیا کہ آدھا کپڑا اجرت میں لے لینا یا غلہ اٹھا کر لاؤ اس میں سے دوسیر مزدوری لے لینا یا چکی چلانے کے لیے نیل لیے اور جو آٹا پیسا جائے گا اس میں سے اتنا اجرت میں دیا جائے گا، یوں ہی بھڑا سے چنے وغیرہ بھناتے ہیں اور یہ ٹھہرا کہ ان میں سے اتنے بھنائی میں دیئے جائیں گے۔ یہ سب صورتیں ناجائز ہیں۔“ (۱)

در مختار میں اس کا تعارف ان الفاظ میں ہے:

”ولو دفع غزلا لآخر لینسجہ له بنصفه ای بنصف الغزل أو استأجر بغلاً لیحمل طعامه ببعضه أو ثوراً لیطحن به ببعض دقیقه فسدت فی الكل لأنه استأجره بجزء من عمله والأصل فی ذلك نهیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن قفیز الطحان.“ (۲)

اگر کسی کو کپڑا بننے کے لیے سوت دیا اور طے پایا کہ اسی میں سے آدھا کپڑا مزدوری ہوگی یا غلہ لادنے کے لیے خچر کرایہ پر لیا اور طے پایا کہ اسی میں سے اتنا غلہ کرایہ ہوگا یا گیہوں پینے کے لیے نیل لیا اور طے ہوا کہ اسی میں سے اتنا آٹا کرایہ ہوگا۔ ان سب صورتوں میں اجارہ فاسد ہے۔ اس لیے کہ ان میں اجیر ہی کے عمل سے حاصل ہونے والی چیز میں سے کچھ اجرت میں دینا طے پایا۔ اور اس باب میں اصل حضور ﷺ کا ”قفیز طحان“ سے منع فرمانا ہے۔ (م۔ ساجد)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

(۱) بہار شریعت، ص: ۱۳۹، حصہ: ۱۴

(۲) الدر المختار، علی هامش رد المحتار، ص: ۷۸، ۷۹، ج: ۹، باب الاجارۃ الفاسدۃ، دار الکتب العلمیۃ،

بیروت

”و صورة قفیز الطَّحَّان: أن يستأجر الرجل من آخر ثوراً ليطحن به الحنطة على أن يكون لصاحبها قفیز من دقيقتها أو يستأجر انساناً ليطحن له الحنطة بنصف دقيقتها أو ثلثها أو ما أشبه ذلك فذلك فاسد.“ (۱)

”قفیز طحان“ کی صورت یہ ہے کہ آدمی گہوں پینے کے لیے دوسرے سے بیل لے اور یہ طے ہو کہ اسی میں سے ایک قفیز آٹا بیل والے کا ہوگا۔ یا کسی کو گہوں کے لیے اجیر رکھے اور یہ طے ہو کہ اسی میں سے آدھا یا تہائی وغیرہ اجرت ہوگی تو یہ اجارہ فاسد ہے۔ (م۔ ساجد)

ظاہر ہے کہ مسئلہ دائرہ قفیز طحان کے مسئلے کے عین مطابق ہے، کیوں کہ وصولی کا ہی ایک مخصوص حصہ اجرت میں طے ہوتا ہے اور بہت ایسا ہوتا ہے کہ اسی میں سے ادا کی بھی ہوتی ہے۔ اس لیے یہ اجارہ ناجائز ہونا چاہیے۔ مگر اب سوال یہ ہے کہ پھر سفر اسے کس طرح کام لیا جائے اور مدارس دینیہ کیسے چلیں؟ یہ ایسا سوال نہیں جسے نظر انداز کر دیا جائے۔ بلکہ اس کا حل ضروری ہے۔

قفیز طحان کے فساد سے بچنے کی صورتیں

کتب فقہ میں اس فاسد معاملہ سے بچنے یا اس کو صحیح کرنے کی جو صورتیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے تین یہاں بروے کار لائی جاسکتی ہیں:

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ بقدر ضرورت شرح کمیشن (وصولی کافی صد) تو مقرر کر دیا جائے، لیکن خاص وصولی کے روپے میں سے اجرت دینا طے نہ کیا جائے، پھر اگر اسی روپے سے بعد حیلہ شرعیہ کمیشن کی ادا کی ہو تو بھی شرعاً کوئی حرج نہ ہوگا۔ اور اگر روپے زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کے نہ ہوں، بلکہ عطیات کے ہوں تو انھیں صرف دفتر میں جمع کر دینا کافی ہے، کسی حیلہ کی حاجت نہیں۔ در مختار میں ہے:

”والحيلة أن ... يسمي قفیزاً بلا تعيين ثم يعطيه قفیزاً منه فيجوز.“ (۲)

جواز کا حیلہ یہ ہے کہ اجرت کی مقدار ذکر کر دے، لیکن اجرت والی چیز متعین نہ کرے، پھر اگر اسی عمل میں سے اجرت مقررہ دے دے تو یہ جائز ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”والحيلة في ذلك لمن أراد الجواز أن يشترط صاحب الحنطة قفیزاً من الدقيق الجيد ولم يقل ”من هذه الحنطة“ أو يشترط رُبْع هذه الحنطة من الدقيق الجيد لأن الدقيق اذالم يكن مضاعفاً الى حنطة بعينها يجب في الذمة والأجر كما يجوز أن يكون مشاراً إليه يجوز أن يكون

(۱) الفتاویٰ الہندیہ، ص: ۴۴۴، الفصل الثالث فی قفیز الطحان و ما هو فی معناه من الباب الخامس عشر

(۲) الدر المختار علی هامش رد المحتار، ص: ۷۹، ج: ۹، باب الاجارة الفاسدة، دار الکتب العلمیہ، بیروت.

دیناً فی الذمۃ، ثم إذا جاز یجوز أن یعطیه رُبَّعٌ دقیق هذه الحنطة إن شاء. كذا فی المحيط. (۱)
اس سلسلے میں جواز کی راہ تلاش کرنے والے کے لیے حیلہ یہ ہے کہ گیہوں والا اجیر سے شرط کر لے کہ ایک قفیز عمدہ آٹا مزدوری دوں گا اور یہ نہ کہے کہ اسی گیہوں کے آٹے سے دوں گا یا یہ شرط کر لے کہ اس گیہوں کا چوتھائی عمدہ آٹا مزدوری دوں گا۔
ان دونوں صورتوں میں جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب خاص اسی گیہوں کا آٹا دینا طے نہیں ہوگا تو صرف اتنا آٹا دینا ذمہ میں واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اجرت میں جس طرح یہ جائز ہے کہ اس کی طرف اشارہ کر کے متعین کر دیا جائے، اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ وہ ذمہ میں متعین ہو۔ پھر جب اجارہ جائز ہو گیا تو اب اگر اسی گیہوں کے آٹے کا چوتھائی حصہ اجرت میں دینا چاہے تو دے سکتا ہے۔ ایسا ہی ”محیط“ میں ہے۔ (م۔ ساجد)
بہار شریعت میں ہے:

”صورت جواز کی یہ ہے کہ مثلاً کہ دے کہ دو سیر غلہ مزدوری دیں گے، یہ نہ کہے کہ اس میں سے دیں گے۔ پھر اگر اسی میں سے دے دے جب بھی حرج نہیں۔“ (۲)
ان جزئیات سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آ گیا کہ:

چندے کے روپے دفتر میں جمع ہوں تو اس سے کمیشن دینا جائز؟

اگر چندے کے روپے عطیات کے ہوں، زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کے نہ ہوں تو دفتر میں جمع کرنے کے بعد جب بھی مدرسہ کی طرف سے اجرت دی جائے گی جائز ہوگی کہ یہ ادا کیے بغیر ظاہر گو کہ اسی روپے سے محسوس ہو رہی ہے مگر:
اولاً: جب اس روپے سے دینا طے نہ ہوا تھا اور عقد اجارہ جائز تھا تو اب کسی بھی روپے سے اجرت دینا جائز ہوگا، جیسا کہ درج بالا جزئیات سے عیاں ہے۔

ثانیاً: یہ عین چندے کے روپے سے دینا نہیں ہے کیوں کہ روپے پیسے عقود و فسخ میں متعین نہیں ہوتے، جیسا کہ درج ذیل جزئیہ سے واضح ہے:

”فان تزوجها علی الف فقبضتها ووهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها رجع علیها بخمس مائة، لأنه لم یصل الیه عین ما یتزوجہ، لأن الدارهم والدنانیر لا تتعینان فی العقود والفسوخ.“ (۳)
مرد نے عورت سے ہزار روپے مہر پر نکاح کیا، عورت نے اس پر قبضہ کر کے شوہر کو ہبہ کر دیا، پھر شوہر نے اس کے ساتھ خلوت و یکجائی سے پہلے ہی طلاق دے دی تو وہ عورت سے پانچ سو روپے واپس لے گا، کیوں کہ اسے ہبہ کے ذریعہ اصل وہ روپے نہیں ملے ہیں جن کا یہ مستحق ہے، اس لیے کہ درہم و دینار (روپے و اشرفی) عقود و فسخ میں متعین نہیں ہوتے۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ، ص: ۴۴۴، ج: ۴، الفصل الثالث فی قفیز الطّحان وما هو فی معناه من الباب الخامس عشر.

(۲) بہار شریعت، ص: ۱۳۹، حصہ: ۱۴.

(۳) ہدایہ، ج: ۲، ص: ۳۲۸، باب المہر، مجلس برکات.

صدقات واجبہ کے روپے سے بعد حیلہ کمیشن دینا جائز:

رہ گئے صدقات واجبہ مثل زکاة، صدقہ فطر وغیرہ تو حیلہ شرعیہ کے بعد اس طرح کے روپے سے بھی کمیشن دینا جائز ہونا چاہیے۔ کیوں کہ حیلہ شرعیہ کے ذریعہ اصل مالک کی ملک ختم ہو جاتی ہے اور روپے فقیر کی ملک میں چلے جاتے ہیں۔ پھر وہ مدرسے کو چندہ دیتا ہے تو انجام کار یہ بھی چندہ ہو جاتا ہے۔

بہ لفظ دیگر شرعی نقطہ نظر سے ملک کے بدلنے سے شے کا عین بھی حکماً بدل جایا کرتا ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ﷺ سے اس کا ثبوت ملتا ہے:

صحیحین وغیرہ میں ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ آپ کی آزاد کردہ لونڈی یا مکاتبہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا صدقہ کا گوشت پکا رہی تھیں، سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس میں سے کچھ تناول فرمانا چاہا تو عرض کی گئی کہ وہ حضرت بریرہ کو صدقے کے طور پر دیا گیا ہے۔ فرمایا:

”هو لها صدقة ولنا هدية.“ (۱)

یہ گوشت بریرہ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے اس کی طرف سے ہدیہ و تحفہ۔

اس حدیث کے ذیل میں حضرت علامہ احمد جیون رحمۃ اللہ علیہ رقم طراز ہیں:

”ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً، فاذا كان العبد مملوكاً للمالك كان شخصاً آخر ثم اشتراه الزوج كان شخصاً آخر. واذا سلمه اليها كان شخصاً آخر. والحجّة في هذا الباب أنّ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دخل على بريرة يوماً فقدّمت اليه تمرّاً وكان القدر يغلى فقال عليه السلام: ألا تجعلن لنا نصيباً من اللحم؟ فقالت: يا رسول الله! انه لحم تُصدّق عليّ، فقال عليه السلام: لك صدقة ولنا هدية. يعني اذا أخذته من المالك كان صدقة عليك واذا أعطيتہ ايانا تصير هدية لنا. فعلم أنّ تبدل الملك يوجب تبدلاً في العين. وعلى هذا يخرج كثير من المسائل. اهـ.“ (۲)

حکم شرع کے اعتبار سے ملک بدلنا خود اس شے کے بدلنے کو مستلزم ہے۔ لہذا جب وہ غلام آقا کا مملوک تھا، ایک شخص تھا، پھر جب اسے شوہر نے خرید لیا تو وہ دوسرے شخص کے حکم میں ہو گیا اور جب وہ غلام بیوی کو مہر میں دیا تو وہ تیسرے شخص کے حکم میں ہو گیا۔ اور اس باب میں دلیل یہ ہے کہ حضور نبی اکرم ﷺ ایک روز حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر تشریف لے گئے تو انھوں نے آپ کی ضیافت کے لیے کھجوریں پیش کیں اور ادھر ہانڈی میں گوشت پک رہا تھا تو سرکار علیہ الصلوٰۃ

(۱) صحیح بخاری شریف، ص: ۲۰۲، کتاب الزکوٰۃ، باب اذا تحوّلت الصدقة. صحیح مسلم شریف، ص: ۳۴۵، ج: ۱، کتاب الزکوٰۃ، باب اباحة الهدية للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبنی هاشم. طحاوی شریف، ص: ۳۳۴، ج: ۱، باب الصدقة على بنی هاشم من كتاب الزکوٰۃ.

(۲) نور الانوار، ص: ۴۱، مباحث الأمر

والسلام نے فرمایا: بریرہ! کیا تم ہمیں گوشت نہیں دو گی؟ انھوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! وہ صدقہ کا گوشت ہے۔ سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: وہ تمھارے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے تمھاری طرف سے ہدیہ۔ یعنی جب تو نے اسے مالک سے لیا تو وہ تیرے لیے صدقہ تھا اور جب تو ہمیں دے گی تو وہ ہمارے لیے ہدیہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ملک بدلنا خود اسی شے کے بدلنے کو مستلزم ہے اور اس سے بہت سے مسائل مستنبط ہوتے ہیں۔ (م۔ ساجد)

اس کی نظیر مکاتب کا یہ مسئلہ ہے کہ اس نے اپنی آزادی کے لیے زکاۃ وصول کر کے اپنے آقا کو دیا مگر پورا معاوضہ ادا نہ کر سکا تو وہ مال زکاۃ اس کے آقا کے لیے حلال۔ وجہ وہی مال زکاۃ کا ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہونا ہے۔ چنانچہ ہدایہ کتاب المکاتب میں ہے:

”قال (محمد فی الجامع الصغیر): وما أَدَّى المکاتب من الصَّدقات الی مولاه ثم عجز فهُوَ طِيبٌ للمولی لتبَدَّلَ المملک فان العبد یتملکهُ صدقة والمولی عَوْضًا عن العتق. والیہ وقعت الاشارة النبویة فی حدیث بریرة ”هی لها صدقة ولنا هدیة“... ونظیره المشتري شراءً فاسدًا اذا أباح لغيره لا یطیب له ولو ملَّکهُ یطیب. اه. (۱)

امام محمد رحمہ اللہ نے جامع صغیر میں فرمایا: مکاتب نے اپنی آزادی کے لیے مال زکاۃ وصول کر کے کچھ روپے آقا کو دیے، لیکن طے شدہ رقم ادا کرنے سے عاجز رہ گیا تو جو کچھ دے چکا ہے وہ آقا کے لیے حلال ہے، اس لیے کہ ملکیت بدل گئی، کیوں کہ مکاتب (غلام) وہ روپے زکاۃ کی حیثیت سے لیتا ہے اور آقا اس حیثیت سے لیتا ہے کہ وہ غلام کو آزاد کرنے کا بدلہ ہے۔ حضور ﷺ نے حدیث بریرہ میں اسی جانب اشارہ فرمایا ہے کہ ”وہ بریرہ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے اس کی طرف سے ہدیہ۔“ اس کی نظیر یہ ہے کہ عقد فاسد کے ذریعہ کوئی سامان خریدنے والا اگر دوسرے کو اس سامان کے استعمال کی اجازت دے دے تو اس کے لیے استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر مالک بنادے تو اب اس کے لیے استعمال کرنا جائز ہو جائے گا۔ (م۔ ساجد)

عناہ میں ”تبدل المملک“ کے تحت ہے:

”وتبدل المملک کتبدل العین. اه. (۲)

ملک کا بدلنا خود اس شے کے بدلنے کی طرح ہے۔ (م۔ ساجد)

الدراية فی تخریج احادیث الهدایہ میں ہے:

حدیث: ”هو لها صدقة ولنا هدیة“ فی قصة بریرة. متفق علیہ من حدیث عائشة رضی اللہ

تعالیٰ عنہا. (۳)

(۱) ہدایہ، ص: ۳۲۳، ج: ۳، باب موت المکاتب وعجزه، مجلس برکات

(۲) الدراية علی هامش الهدایة، ص: ۳۲۳، ج: ۳، مجلس البرکات

(۳) الدراية علی هامش الهدایة، ص: ۳۲۳، ج: ۳، مجلس برکات

”وہ بریرہ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے اس کی طرف سے ہدیہ“۔ یہ حدیث حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعہ میں ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے بخاری و مسلم نے تخریج کی ہے۔ (م۔ ساجد) بنایہ شرح ہدایہ میں ہے:

”لتبدل الملك“ ای: لتغیر الملك بتغیر السبب... وليس المراد منه التبدل حقيقة بأن يراد تبدل الذات وانما المراد التبدل الحكمي فافهم۔“ (۱)

ہدایہ کی عبارت ”لتبدل الملك“ سے مراد سبب بدلنے سے ملک کا بدلنا ہے۔ اس سے تغیر حقیقی یعنی ذات کا بدلنا مراد نہیں ہے، بلکہ تغیر حکمی ہی مراد ہے۔ لہذا اسے سمجھیے۔ (م۔ ساجد)

صدقات واجبہ میں جب تک حیلہ شرعیہ نہ ہو جائے، ان میں کوئی تصرف کرنا شرعاً جائز نہیں، اس لیے عین صدقات کی رقوم سے اجرت کے دینے یا لینے کی کوئی صورت نہیں۔ سوا اس کے کہ کوئی ناخدا ترس بغیر حیلہ شرعیہ کرائے دے دے یا محصل از خود لے لے، اسے تو کوئی جائز نہیں کہتا۔

جہاں تک اس بے بضاعت کی معلومات کا تعلق ہے ”اب عام طور سے یہی ہوتا ہے کہ وصولی کے لحاظ سے اجرت کا تعین ہوتا ہے، لیکن یہ نہیں طے ہوتا کہ خاص وصولی ہی کے روپے میں سے کمیشن دیا جائے گا اور نہ ہی کسی سفیر یا کسی مہتمم کی یہ منشا ہوتی ہے کہ خاص اسی روپے میں اجرت لی یا دی جائے گی۔ مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ جتنی بھی وصولی ہوگی، اس کا ۲۰ یا ۳۰ فی صد مثلاً کمیشن ہوگا، لیکن خاص اسی روپے میں سے ادائیگی بھی ہوگی، یہ کسی کا مقصد نہیں ہوتا۔ اس لیے اب اس اجارہ کے جواز بقدر ضرورت میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا۔“ تاہم احتیاط یہ ہے کہ لفظوں میں بھی صراحت کر دی جائے کہ اجرت کا حساب تو کام کے لحاظ سے ہوگا، مگر مہتمم کسی بھی رقم سے کمیشن دے سکتا ہے۔

(۲) دوسری صورت: جو پہلی سے آسان تر ہے، یہ ہے کہ محصل کا تقرر مدرسہ کی انتظامیہ نہ کرے، بلکہ قاضی شریعت ایک عامل کی حیثیت سے اس کا تقرر کرے، جسے قرآن حکیم نے زکاة کے مصارف سے شمار کیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

”إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا۔“ (۲)

زکاة فقراء و مساکین اور عاملین کے لیے ہے۔

(آیت میں اس کے بعد دوسرے مصارف بھی شمار کیے گئے ہیں۔)

مجدد اسلام امام احمد رضا قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں:

”عامل زکاة جسے حاکم اسلام نے ارباب اموال سے تحصیل زکاة پر مقرر کیا وہ جب تحصیل کرے تو بحالت غنا بھی بقدر

(۱) البنایہ شرح الہدایہ، ص: ۷۴۳، ج: ۳، کتاب المکاتب وَ هَكَذَا فِي الدَّرِ الْمَخْتَارِ وَ حَاشِيَتُهُ رَدِ الْمُحْتَارِ فِي

نفس الباب

(۲) آية: ۶۰. سورة التوبة ۹

اپنے عمل کے لئے سکتا ہے، اگر ہاشمی نہ ہو۔“ (۱)
فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”ومنها العامل: وهو من نصبه الامام لاستيفاء الصدقات والعشور. كذا في الكافي. و يعطيه مايكفيه وأعوانه بالوسط مدة ذهابهم وإيابهم مادام المال باقيًا، إلا اذا استغرقت كفايته الزكاة فلا يزاد على النصف. كذا في البحر الرائق.“ (۲)
زکاة کا ایک مصرف عامل ہے اور یہ وہ شخص ہے جسے حاکم اسلام نے صدقات اور عشر کی وصولی کے لیے مقرر کیا ہو۔ (ایسا ہی کافی میں ہے) عامل کو حق المحنت اتنا دیا جائے جو اس کی وصولی پر جانے اور آنے کی مدت تک متوسط طور پر اس کو اور اس کے مددگاروں کو کافی ہو، لیکن اگر اس کے اخراجات اس کی وصولی کا سارا مال دینے پر پورے ہوں تو آدھے سے زیادہ نہ دیا جائے۔ ایسا ہی بحر الرائق میں ہے۔
تنویر الابصار اور مختار میں ہے:

”(وعامل فيعطى) ولو غنيا، لا هاشميا (بقدر عمله) مايكفيه وأعوانه بالوسط، لكن لا يزاد على نصف ما يقبضه. اه ملخصًا.“ (۳)
عامل کو اس کے کام کے لحاظ سے اتنا دیا جائے جو اوسط خرچ سے اس کے اور اس کے مددگاروں کے لیے کافی ہو، اگرچہ وہ غنی ہو، لیکن ہاشمی نہ ہو۔ ہاں! جتنی رقم وصول کر کے لایا ہے، اس کے نصف سے زیادہ نہ دیا جائے۔
اس صورت میں محصلین ”اجیر“ کے بجائے ”عامل“ کے نام سے موسوم ہوں گے اور خاص مال زکاة سے بھی انہیں گزارے کے لائق حق المحنت دینا، لینا جائز ہوگا، گو کہ وہ غنی ہوں۔
مسلمانوں کے زوال و پستی کے اس عہد میں کہ حاکم اسلام نہیں پایا جاتا اور پورے ملک کا کسی ایک عالم پر اتفاق دشوار ہے۔ مسلمانوں کا ”امیر شریعت“ علم علمائے بلد ہے۔ جو اپنے شہر کے سنی عالموں میں سب سے زیادہ فقیہ مرجع فتویٰ ہو۔ فتاویٰ رضویہ میں حدیقہ ندیہ سے ہے:

”إذا خلا الزمان من سلطان ذي كفاية فالأمور موكلّة الى العلماء ويلزم الأمة الرجوع اليهم و يصيرون ولاءً. فاذا عسر جمعهم على واحدٍ استقل كل قطر باتباع علمائه فان كثروا فالمتبع أعلمهم فان استووا اقرع بينهم.“ (۴)

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۶۵، ج: ۴، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) الفتاویٰ الہندیہ، ص: ۱۸۸، ج: ۱، الباب السابع فی المصارف، کتاب الزکاة

(۳) تنویر الابصار، والدّر المختار فوق رد المحتار، ص: ۲۸۴-۲۸۶، ج: ۳، باب المصارف من کتاب الزکاة، دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۴) فتاویٰ رضویہ، ج: ۳، ص: ۷۱۹، کتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة، رضا اکیڈمی

جب زمانہ دینی ضرورتوں کے پورا کرنے والے بادشاہ اسلام سے خالی ہو تو شریعت کے امور علما کے سپرد ہوں گے اور امت پر ان کی طرف رجوع لازم ہوگا اور یہ حضرات ”والی شرع“ ہوں گے پھر جب کسی ایک عالم پر سارے لوگوں کا اتفاق دشوار ہو تو ہر صوبہ و گوشہ کے لوگ اپنے یہاں کے علما کی اطاعت کریں اور اگر علما زیادہ ہوں تو ان میں کا سب سے بڑا عالم لائق اطاعت ہوگا اور اگر سب علما علم میں ایک درجہ کے ہوں تو قرعہ اندازی کی جائے۔

اللہ عزوجل فرماتا ہے:

”أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ۔“ (۱)

اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے ”اولی الامر“ کی۔

ائمہ دین فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ آیہ کریمہ میں ”اولی الامر“ سے مراد علمائے دین ہیں:

”نَصَّ عَلَيْهِ الْعَلَمَةُ الزَّرْقَانِي فِي شَرْحِ الْمَوَاهِبِ وَغَيْرُهُ فِي غَيْرِهِ۔“ (۲)

(۳) تیسری صورت ہے: عمل لوجہ اللہ یعنی بلا نیت اجر محض رضا الہی کے لیے کوئی شخص یہ دینی کام

کرے۔ یہ بلاشبہ جائز و مستحسن ہے اور اس طور پر چندہ کرنے والا مستحق اجر و ثواب، جیسا کہ خداے پاک کا ارشاد ہے:

”وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ۔“ (۳)

اور جو کوئی اپنی طرف سے بھلا کام کرے تو اللہ نیکی کا صلہ دینے والا خبردار ہے۔

بہار شریعت میں اس صورت کے تعلق سے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ:

”یہاں یہ بتا دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جب اصل مذہب یہی ہے کہ (اطاعت و عبادت کے کاموں پر) یہ

اجارہ ناجائز ہے، ایک دینی ضرورت کی بنا پر اس کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے تو جس بندہ خدا سے ہو سکے کہ ان امور کو محض

خالصاً لوجہ اللہ انجام دے اور اجرا خروی کا مستحق بنے، تو اس سے بہتر کیا بات ہے۔ پھر اگر لوگ اس کی خدمت کریں، بلکہ یہ

تصور کرتے ہوئے کہ دین کی خدمت یہ کرتے ہیں، ہم ان کی خدمت کر کے ثواب حاصل کریں تو دینے والا مستحق ثواب ہوگا

اور اس کو لینا جائز ہوگا کہ یہ اجرت نہیں بلکہ اعانت و امداد ہے۔“ (۴)

اللہ کا شکر ہے کہ آج کے دور میں بھی بہت سے اللہ کے نیک اور مخلص بندے ہیں جو خالص رضا الہی کے لیے یہ

کام کرتے ہیں اور کچھ بھی نہیں لیتے، بلکہ کتنے ایسے ہیں جو اس راہ کے مصارف بھی اپنی جیب خاص سے پورے کر لیتے ہیں

اور ”إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ۔ ان کا شعار ہوتا ہے۔

بہار شریعت کی درج بالا وضاحت سے معلوم ہوا کہ مدرسہ کے مہتمم یا دوسرے لوگ اپنے مال سے ایسے شخص کی اعانت

(۱) آیت: ۵۹، سورة النساء ۴، والمحصنت ۵

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۰۶، ج: ۳، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) آیت: ۱۵۸، سورة البقرة ۲، سیقول ۲

(۴) بہار شریعت، ص: ۱۲۶، ج: ۱۴

کریں تو جائز اور باعث اجر و ثواب ہے، لیکن مدرسہ کے مال سے اس کی اعانت جائز نہیں، کیوں کہ وہ مال تو خاص مدرسہ کے مصالح میں صرف کرنے کے لیے ہے تو اسے اعانت مسلم میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا کہ یہ شے کے مقصود میں تغیر و تبدیل ہوگی جس کی شرعاً اجازت نہیں۔ حتیٰ کہ علما فرماتے ہیں کہ کسی غرض کے لیے کسی نے چندہ دیا اور کام کے بعد اس میں سے کچھ بچ رہا تو بھی اسے دوسری غرض میں از خود صرف کرنا حرام اور اسی جیسی دوسری غرض میں صرف کرنا واجب ہے جب کہ چندہ دینے والے کا پتہ نہ چلے اور اگر اس جیسا کوئی دوسرا کام نہ ملے تو فقرا پر تصدق کا حکم ہے، اعانت مسلم میں صرف کرنے کی اب بھی اجازت نہیں، جیسا کہ امام احمد رضا قدس سرہ کے ارشادات ذیل سے واضح ہے:

”چندہ کا جو روپیہ کام ختم ہو کر بچے لازم ہے کہ چندہ دینے والوں کو حصہ رسد واپس دیا جائے یا وہ جس کام کے لیے اب اجازت دیں، اس میں صرف ہو، بے ان کی اجازت کے صرف کرنا حرام ہے۔ ہاں! جب ان کا پتہ نہ چل سکے تو اب یہ چاہیے کہ جس طرح کے کام کے لیے چندہ لیا تھا، اسی طرح کے دوسرے کام میں اٹھائیں، مثلاً تعمیر مسجد کا چندہ تھا، مسجد تعمیر ہو چکی تو باقی بھی کسی مسجد کی تعمیر میں اٹھائیں۔ غیر کام مثلاً تعمیر مدرسہ میں صرف نہ کریں اور اگر اس طرح کا دوسرا کام نہ پائیں تو وہ باقی روپیہ فقیروں کو تقسیم کر دیں۔ دُرِّ مختار میں ہے: ”ان فضل شئیء رد للمتصدق ان علم والا کفن به مثله والا تصدق به۔“ اسی طرح فتاویٰ قاضی خان و عالم گیر یہ وغیرہا میں ہے۔“ (۱)

ایک دوسرے مقام پر خانیہ و ہندیہ کی عبارتیں نقل فرما کر لکھتے ہیں:

”فهذا نص في الترتيب ولا شك أن باختیاره يخرج عن العهدة بيقين ثم هذا وان لم يكن وقفاً فله شبه به ولا شك أن مراعاة غرض المالك أملك وأحكم فلذا عوّلنا عليه۔“ (۲)

فتاویٰ خانیہ و فتاویٰ ہندیہ کی یہ عبارتیں مذکورہ ترتیب کے وجوب کے سلسلے میں صریح ہیں۔ آدمی اس ترتیب کو اختیار کرنے سے یقیناً اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔ اور مندرجہ بالا مسئلہ اگرچہ وقف کا نہیں ہے، لیکن اسے وقف سے مشابہت ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مالک (وقف کرنے یا چندہ دینے والے) کی غرض کا لحاظ رکھنا زیادہ مناسب اور بہتر ہے، اسی لیے ہم نے اس پر اعتماد کیا ہے۔ (م۔ ساجد)

ظاہر ہے کہ مدرسہ کے لیے جو کچھ وصولی ہوتی ہے وہ مدرسہ کی ضروریات سے عموماً فاضل نہیں بچتی اور اگر بچے بھی تو وہ اسی کے مصالح میں صرف ہوتی رہتی ہے اور مدرسہ کو ہمیشہ مزید رقم کی احتیاج ہوتی ہے، اس لیے اسے غرض مثل میں صرف کرنے یا فقرا پر صدقہ کرنے اور معاونین سے اجازت لینے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور بطور انعام یا اعانت اس میں سے کسی کو دینے کی تو کبھی اجازت نہیں۔ حتیٰ کہ جس مسلم فقیر کے ذریعہ حیلہ شرعیہ کرایا جاتا ہے وہ اگر رقم دیتے وقت یہ صراحت کر دے کہ مدرسہ کے اغراض و مقاصد میں صرف کرنے کے ساتھ خالصاً لوجہ اللہ وصول کرنے والوں کو بھی اس میں سے بطور

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۳۶۸، ج: ۶، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۳۴۰، ج: ۶، رضا اکیڈمی، ممبئی

اعانت یا انعام دیا جاسکتا ہے تو بھی اسے نہ دینا چاہیے کیوں کہ اہل خیر نے زکاۃ اس لیے دی ہے کہ انتظامیہ اس کا حیلہ شرعیہ مدرسہ کے لیے کرائے اور اس میں صرف کرے، نہ یہ کہ کسی رضا کار کی اعانت یا انعام کے لیے حیلہ کرائے۔

اس مقام پر دو ضروری باتیں خاص طور سے لائق توجہ ہیں جن کا خیال مدارس کی انتظامیہ اور سفر اکو لازمی طور پر رکھنا چاہیے:

(۱) شرح کمیشن کی مقدار: ظاہر ہے کہ زکاۃ، فطرہ و دیگر صدقات واجبہ کے مصرف فقراے مسلمین وغیرہ ہیں، مگر

دینی علوم کے تحفظ و بقا اور فروغ و ترقی کی اہم ترین ضرورت کے پیش نظر مدارس اسلامیہ میں ان رقوم کو خرچ کرنے کے لیے حیلہ شرعی کی اجازت دی گئی ہے۔ اس لیے یہ رعایت ضرور ہونی چاہیے کہ: ”ایسی رقوم کا کثیر وافر حصہ ان مدات میں صرف ہو جن کا تعلق براہ راست علوم دینیہ کے تحفظ و بقا سے ہے، مثلاً مدرسین کی تنخواہ، کتابوں کی فراہمی، تبلیغ و اشاعت دین کے دوسرے شعبوں نیز طلبہ کے لیے روشنی اور خورد و نوش کا انتظام وغیرہ کہ یہی امور حیلہ شرعی کے جواز کے اصل اسباب و محرکات ہیں۔

سفارت بھی مدرسہ کا ایک شعبہ ہے، اس لیے اس کی اجرت بھی اس فنڈ سے دی جاسکتی ہے۔ مگر اس فیاضی و فراخ دلی کے ساتھ نہیں کہ کسی کی مہینہ بھر کی اجرت تیس چالیس ہزار تک پہنچ جائے کہ یہ شرعی حدود سے تجاوز اور ناجائز و گناہ ہے۔“ عجب نہیں کہ بعض بزرگوں نے اپنے فتویٰ عدم جواز میں اس مفسدہ کے سد باب کا بھی لحاظ فرمایا ہو۔

حیلہ شرعیہ کا جواز بوجہ ضرورت ہے، تو جتنی اجرت مقرر کرنے میں یہ ضرورت پوری ہو سکے، اس سے زیادہ کے تعین کی قطعاً اجازت نہیں دی جاسکتی۔ ”الضرورة تنقذ بقدرها“ اس لیے ہر سفیر کی اجرت یا شرح کمیشن بس اتنی مقرر کی جائے جتنے میں اوسط خرچ کے لحاظ سے اس کے مصارف سفر اور وصولی کے دنوں کی ضروریات پوری ہو سکیں۔

غور فرمائیے کہ عامل جسے قرآن حکیم میں زکاۃ کا مصرف بتایا گیا ہے، اسے بھی بقدر کفایت ہی دینے کی اجازت ہے، حتیٰ کہ اگر اس کے مصارف زیادہ ہوں یا وصولی کم ہو جس کے باعث وصولی کے بیشتر حصہ یا پوری وصولی سے اس کی ضروریات کی کفایت ہوتی ہو تو اب بقدر کفایت بھی دینے کی اجازت نہیں، زیادہ سے زیادہ نصف وصولی سے اس کی خدمت کی جاسکتی ہے۔

اس میں حکمت یہ ہے کہ زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کے اصل مصارف فقرا و مساکین وغیرہ ہیں اور انھیں پر صرف کرنے کے لیے عامل سے زکاۃ کی وصولی کا کام لیا جاتا ہے، مگر چون کہ وہ اپنے آپ کو اسباب معیشت کی تحصیل سے خالی کر کے دین کا یہ کام کرتا ہے۔ اس لیے ضرورت پیش آئی کہ اس کو گزارہ کے لائق حق المحنت دے کر فارغ البال رکھا جائے، تاکہ اس کے اوپر کوئی حرج اور تنگی نہ آنے پائے اور وہ طلب معاش میں مشغول ہو کر کہیں یہ کام چھوڑ نہ دے، جس کے باعث وہ مصالح شریعت فوت ہو جائیں جو زکاۃ کی مشروعیت کے اصل اسباب ہیں، جیسا کہ ملکہ العلماء علامہ ابو بکر ابن مسعود کا سانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی بلند پایہ تصنیف ”بدائع الصنائع“ میں اس حکمت کا انکشاف فرمایا اور محقق ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ علیہ نے ”البحر الرائق“ میں اس کی توثیق فرمائی۔ چنانچہ در مختار میں ہے:

”لأنه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية. والغنى لا يمنع من تناولها عند الحاجة

کابن السبیل. بحر عن البدائع۔^(۱)

عامل کو مال زکاۃ سے حق المحتد دینا اس لیے جائز ہے کہ اس نے اس کام کے لیے اپنے آپ کو خالی کر دیا ہے، تو وہ بہ قدر کفایت روزی کا محتاج ہے اور ”مال داری“ بہ وقت حاجت زکاۃ لینے سے مانع نہیں جیسے کہ مسافر کے لیے مانع نہیں۔

اب یہاں دو باتیں ہیں: دفع حرج اور جلب مصلحت، تو شریعت طاہرہ نے دونوں کا لحاظ کرتے ہوئے یہ فرمان جاری کیا کہ دفع حرج کے لیے بہ قدر ضرورت مال زکاۃ سے حق المحتد دیا جائے اور جلب مصلحت کے لیے بقیہ رقم کو اس کے اصل مقاصد میں صرف کیا جائے۔ لیکن جہاں ساری رقم یا اس کے بیشتر حصے سے ضرورت پوری ہو رہی ہو وہاں پر صرف ضرورت کا لحاظ کر کے بنیادی مقاصد کو فوت نہ کیا جائے، بلکہ ضرورت اور مقصد شریعت دونوں کی حتی الامکان رعایت یوں کی جائے کہ کم سے کم آدھی رقم ”مقصد شریعت کی تکمیل میں ضرور خرچ ہو اور ”ضرورت عامل“ کے لیے زیادہ سے زیادہ نصف رقم میں تصرف ہو اور یہ رعایت دونوں کے رتبے کے تفاوت کے پیش نظر بہت مناسب ہے اور عقل و قیاس کے قرین و قریب بھی، کہ اس طرح سے نہ تو مقصد شریعت فوت ہوا اور نہ ہی ضرورت عامل سے بے اعتنائی کر کے حرج و مشقت میں پڑنے کا دروازہ کھولا گیا۔ اگر صرف کسی ایک کا لحاظ کیا جاتا تو دوسری طرف مصالح شریعت سے دوری اور راہ حق سے انحراف لازم آتا، جو اسلام کے حکیمانہ اصول کے قطعی خلاف ہے۔

اس تفصیل سے اگر ایک طرف ائمہ حنفیہ کی دقت فکر و نظر معلوم ہوتی ہے اور فقہ حنفی کے کتاب و سنت اور عقل و قیاس کے عین موافق ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے تو دوسری طرف مسئلہ دائرہ کے تاریک گوشوں پر بھی بہ خوبی روشنی پڑتی ہے کہ زکاۃ اور دیگر صدقات واجبہ کی رقوم میں دینی علوم کی بقا و ترقی کے اہم ترین مقاصد کے لیے حیلہ شرعی کی اجازت دی گئی ہے۔ اس لیے بعد حیلہ یہ رقم زیادہ سے زیادہ انہیں مقاصد عالیہ کے حصول میں صرف ہونا ضروری ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ سفر اطلب معاش کے تمام ذرائع سے بے نیاز ہو کر چند دنوں تک صدقات کی وصولی کے لیے اپنے کو فارغ کر لیتے ہیں تو ضرورت ہے کہ عامل کی طرح سے انہیں بھی بہ قدر کفایت مزدوری دی جائے تاکہ انہیں کوئی حرج و تنگی نہ لاحق ہو اور تحصیل رزق کی فکر میں یہ کام چھوڑ نہ دیں جس کے نتیجے میں اصل مقاصد ہی سے ہاتھ دھونا پڑے۔ لہذا دفع حرج اور جلب مصلحت کے لیے سفر کو حیلہ شرعی کر کے اجرت دینا جائز ہے لیکن قدر حاجت سے زیادہ ناجائز ہے۔ جیسا کہ خود عاملین کے لیے بھی ایسی زیادتی ناجائز ہے۔

(۲) امانت: سفر کی حیثیت اجیر خاص کی ہو یا اجیر مشترک کی بہر حال وصول کردہ رقم ان کے پاس امانت ہو کر کرتی ہے اور وہ اس کے امین و محافظ ہوتے ہیں، جیسا کہ بہار شریعت (۲) میں ہدایہ و در مختار کے حوالے سے اس کی تصریح کی گئی ہے۔

(۱) الدر المختار، ص: ۲۸۴-۲۸۵، ج: ۳، باب المصروف، دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۲) ملاحظہ ہو، ص: ۱۴۵-۱۴۹، ج: ۱۴، ضمان اجیر کا بیان

ہدایہ کی عبارت یہ ہے:

”فالمشترك من لا يستحق الأجرة حتى يعمل والمتاع أمانة في يده..... ولا ضمان على الأجير الخاص لأن العين أمانة في يده. اه. ملخصاً.“ (۱)

اجیر مشترک وہ ہے جو کام پورا کر لینے کے بعد ہی اجرت کا حق دار ہوتا ہے اور سامان اس کے پاس امانت ہے۔ (لہذا اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس پر تاوان نہیں) اور اجیر خاص کے پاس سے سامان ضائع ہو جائے تو اس پر بھی تاوان نہیں ہے، اس لیے کہ سامان اس کے پاس امانت ہے۔ (م۔ ساجد)

اور امین کا فرض یہ ہے کہ وہ مال امانت میں کوئی تصرف اور خیانت نہ کرے، اس لیے محصلین کو وصول کیے ہوئے روپے میں سے اپنے طور پر کچھ خرچ کرنا جائز نہیں، ان پر واجب ہے کہ خاص اپنا مال یا جس مال میں شرعاً تصرف کی اجازت ہے اسے مصارف سفر وغیرہ میں استعمال کریں ورنہ خیانت کے مرتکب و گنہ گار ہوں گے۔

بعض سفر سے خیانت کا ارتکاب: بعض سفر کے متعلق سنا گیا کہ وہ اپنی اجرت پہلے ہی وضع کر کے خرچ کر لیتے ہیں، صدقات کی رقم میں بھی اس سے احتراز نہیں کرتے اور بعض توکل وصولی خرچ کرنے کے بعد رفتہ رفتہ ادا کرتے ہیں۔ یہ سخت بددیانتی اور مال امانت میں خیانت ہے۔ ایسے لوگ یہ ناپاک جرم کرتے وقت یہ بھول جاتے ہیں کہ انھیں ایک روز خداے قہار کے حضور جواب دہ ہونا ہے۔ اللہ رب العزت جل جلالہ ارشاد فرماتا ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَكُمْ وَآنْتُمْ تَعْلَمُونَ.“ (۲)

اے ایمان والو! اللہ و رسول سے دغا نہ کرو اور نہ اپنی امانتوں میں دانستہ خیانت کرو۔

نیز دوسری جگہ ارشاد فرماتا ہے:

”إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ.“ (۳)

بیشک اللہ خیانت کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

حدیث صحیح میں حضور اقدس ﷺ نے منافق کی ایک علامت یہ بتائی کہ جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے:

”عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان.“ (۴)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ منافق کی تین علامتیں ہیں۔ (۱) جب بات کرے تو

(۱) ہدایہ، ص: ۲۹۲-۲۹۴، ج: ۳، کتاب الاجارة، باب ضمان الأجير. مجلس برکات، مبارک پور

(۲) آية: ۲۷، سورة الانفال ۸، قال الملاء ۹-

(۳) آية: ۵۸، سورة الانفال ۸، واعلموا-۱۰

(۴) صحيح مسلم شريف، ج: ۱، ص: ۵۶، باب خصال المنافق

جھوٹ بولے۔ (۲) جب وعدہ کرے تو خلاف ورزی کرے۔ (۳) اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے۔ اس لیے مسلمانوں اور خاص کر دین کے خادموں کو اس قسم کے گناہوں کی آلودگیوں سے پاک اور منزہ رہنا لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کو اس کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین بجاہ حبیبہ النبی کریم علیہ وعلی آلہ وصحبہ وازواجہ الصلوٰۃ والتسلیم۔

کمیشن میں اضافہ کی گنجائش: ان تمام مباحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ زکاۃ و صدقات کی وصولی کرنے والے سفر اگر قاضی شرع کے تقرر کے بعد ”عامل“ کی حیثیت سے کام کریں تو انھیں خود مال زکاۃ سے بہ قدر کفایت مزدوری دینا جائز ہے۔ اور اگر اجیر خاص یا اجیر مشترک کے طور پر وصولی کریں تو ضرورت شرعیہ کی بنا پر زکاۃ و صدقات کی رقوم سے حیلہ شرعی کے بعد ان کو دینا جائز ہے، خواہ وہ اجرت بنام تنخواہ دی جائے یا بنام کمیشن۔

لیکن یہاں اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا کہ ”اجارہ سفارت“ کے لیے حیلہ شرعیہ کا جواز بوجہ ضرورت شرعیہ ہے۔ اس لیے ہمیں یہاں اس حیثیت سے بھی بڑی سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے کہ اوپر ذکر کیے ہوئے طریقے دور حاضر میں شرعی تقاضوں اور دینی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے کافی ہیں یا نہیں؟

اس بے بضاعت کے خیال میں اجیر خاص والا طریقہ ناکافی ہے۔ تجربہ شاہد ہے کہ اس قسم کے سفرانے عام طور سے کوئی ہمت افزا کام نہیں کیا، جو کچھ وصول کر کے لائے، وہ ان کی اجرت ہی کی نذر ہو گیا یا برائے نام کچھ فضل بچ رہا، جس کا سبب یہ ہے کہ ہمارے اندر طمع دنیا، خدا نافرستی عام ہو چکی ہے۔ دین اور اس کے معاملے میں سہولت پسندی و تن آسانی ہمارا شیوہ ہو چکا ہے۔

”اجیر مشترک“ کا معاملہ بہ ظاہر مفید معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ کمیشن پانے کے لیے سفر وصولی کے بڑھانے میں پوری لگن و جفاکشی کا مظاہرہ کریں گے۔ اور یہی وجہ ہے کہ آج کل عامہ مدارس میں یہی طریقہ کار رائج ہے، مگر جیسا کہ اوپر بیان ہوا، شرح کمیشن بھی بہ قدر کفایت ہی مقرر کرنے کی اجازت ہے۔ پس اگر اسی کے اعتبار سے کمیشن کا تعین ہو جائے تو شاید سفر اس کے لیے کم آمادہ ہوں۔ الا ماشاء اللہ۔ اور آخر کار یہ مذہبی ادارے سخت خسارے کا شکار ہو سکتے ہیں۔

اب ہمارے سامنے دو ہی صورت ہے یا تو اداروں کو مختصہ کے حال میں چھوڑ دیں یا شرح کمیشن میں قدر کفایت پر اتنا اضافہ کیا جائے کہ اس کے حصول کے لیے دلوں میں خواہش پیدا ہو اور سفر آمادہ ہو سکیں۔

ظاہر ہے کہ دور حاضر میں دین کی حفاظت و صیانت مدارس اسلامیہ پر ہی موقوف ہے اگر وہ خدا نہ کرے بند ہو جائیں تو پھر دین کا خداحافظ۔ اس لیے ضرورت شرعیہ اس کی داعی ہے کہ کم سے کم وصولی کافی صداقتاً مقرر کیا جائے جو سفر کی رغبت اور وصولی میں اضافہ کا باعث بنے، تاکہ جس ضرورت کی بنا پر شرع مطہر نے یہ اجارہ جائز قرار دیا ہے وہ ضرورت پوری ہو سکے۔

”الضرورة تقتدر بقدرها۔“ ضرورت کا لحاظ ضرورت بھر ہوا کرتا ہے۔

اس لیے مسئلہ دائرہ میں قدر کفایت پر ضرورت بھر کا اضافہ جائز ہونا چاہیے۔ عامل کے لیے بھی بہ قدر ضرورت اضافہ کی گنجائش ہونی چاہیے، اگر ایسا ممکن ہو تو محصل کی جگہ عامل سے کام لینے کو ترجیح دینا چاہیے کہ اس میں سہولت زیادہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

خلاصہ مقالات بعنوان تحصیل صدقات پر کمیشن کا حکم

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے چودھویں فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے مقررہ چار موضوعات میں سے دوسرا موضوع ہے ”تحصیل صدقات پر کمیشن کی تنقیح“۔ اس موضوع سے متعلق سوال نامے کی ترتیب کا کام محقق مسائل جدیدہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی دام ظلہ، ناظم مجلس شرعی و صدر شعبہ افتاء جامعہ اشرفیہ نے انجام دیا ہے، سوال نامے کے ساتھ موضوع سے متعلق ایک اہم گراں قدر تحقیقی مقالہ بھی منسلک ہے جسے حضرت موصوف ہی نے کئی سال پہلے سپر قلم فرمایا تھا، اس میں ”ایک ضروری گزارش“ کے عنوان کے تحت مندوبین کرام سے یہ گزارش بھی کی گئی ہے: ”اگر اس مقالہ میں درج احکام، جزئیات، تنقیح، توجیہ، حل میں سے کسی سے آپ کو اختلاف ہے تو اسے اپنی دلیل کے ساتھ مفصل ذکر کریں، یا کوئی مقام تشنہ، یا تنقیح طلب ہے تو تفصیل و تنقیح فرمائیں، اور جن امور سے اتفاق ہوا انہیں اختصار کے ساتھ اپنے جوابات میں ذکر فرمادیں، بحث کی حاجت نہیں، مضمون میں درج جزئیات کی طرف صرف اشارہ کافی ہے۔“

اس موضوع سے متعلق مختلف مقامات سے اڑتیس علمائے کرام اور مفتیان عظام کے چھتیس مقالات صدر مجلس شرعی حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی کو موصول ہوئے، جن میں کچھ مختصر، کچھ مفصل، اور بیش تر متوسط ہیں۔ سوال نامے میں مقررہ موضوع سے متعلق پانچ بنیادی سوال کیے گئے ہیں، ان میں پہلا سوال یہ ہے:

پہلا سوال: کمیشن پر چندے کا یہ معاملہ کس عقد شرعی کے تحت آتا ہے، اور سُفرا کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

جوابات سوال (۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام کے دو نظریے سامنے آئے۔

پہلا نظریہ: کمیشن پر چندہ کا معاملہ ”عمالہ“ ہے اور سُفرا کی حیثیت ”عامل“ کی ہے۔ یہ موقف مولانا ابرار احمد عظمیٰ کا ہے۔ ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ ”تحصیل زکوٰۃ کا باضابطہ نظم و نسق دیکھنا، اس کی حصولیابی کے لیے عامل و

اجیر مقرر کرنا، اور زکوٰۃ سے فراہم شدہ اموال کو حق داروں پر تقسیم کرنا، حاکم اسلام کا منصب ہے، اس کی اجازت کے بغیر کسی اور کو اجیر صدقات مقرر کرنے کا حق نہیں۔ عہد رسالت سے عہد فاروقی تک یہی سلسلہ جاری رہا۔ لیکن حضرت عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں عاملین میں حرص و طمع کی بوجھ سے اموال باطنہ (یعنی سونا، چاندی) اور عاشر کی نگہداشت سے باہر رہنے والے اموال تجارت کی زکوٰۃ کو مستحقین پر تقسیم کرنے کا کام خود مالکانِ نصاب کے سپرد کر دیا۔ مگر اموال ظاہرہ (یعنی چرائی کے جانوروں) کی زکوٰۃ، زکوٰۃ العشر اور عاشر کی نگہداشت میں رہنے والے اموال تجارت کی زکوٰۃ کو وصول کرنے کا حق والیانِ اسلام ہی کو حاصل رہا۔ اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ اگرچہ خود اربابِ نصاب تقسیم کیا کرتے تھے، مگر جبر و اکراہ کے بغیر اموال باطنہ کی زکوٰۃ بھی وصول کرنے کا حق انھیں والیانِ اسلام کو رہا ہے۔ “اس مدعا کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے عنایہ شرح ہدایہ (ج ۲/ص ۱۱۹) شرح نقایہ للملا علی القاری (ج ۱/ص ۱۴۶) کی یہ عبارت پیش کی ہے:

حق الأخذ كان للإمام في الأموال الظاهرة والباطنة، لظاهر قوله تعالى: ” خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ“. و على هذا كان رسول الله ﷺ والخليفان بعده، فلما وُلِّيَ عثمان وظهر تغير الناس كره أن يفتش العمال مستور أموال الناس، ففوض الأموال الباطنة إلى أربابها نيابة عنه خوفاً عليهم من السُّعاة السوء، ولم يختلف عليه الصحابة، وهذا لا يسقط طلب الإمام أصلاً، ومن ثم لو علم أن أهل بلدة لا يؤدونها طالبهم بها. اهـ.

اسی طرح التعريفات الفقہیہ (ص ۱۹۲)، بدائع الصنائع (ج ۲/ص ۸۵)، نبراس اور شرح عقائد (ص ۳۱۰) اور فتح الباری شرح البخاری (ج ۳/ص ۲۸۴) کی عبارتیں بھی اپنے اس مدعا کے اثبات میں پیش کی ہیں۔

پھر آگے لکھا ہے کہ ہندوستان میں نہ تو مملکت اسلامیہ ہے اور نہ ہی سلطان اسلام جو تحصیل زکوٰۃ کے نظم و نسق کو باضابطہ انجام دے۔ اور تحصیل صدقات کا سہارا لیے بغیر دینی مدارس کی حفظ و بقا ناممکن۔ اس لیے بوجہ ضرورت اور بدرجہ مجبوری دینی مدارس کی انتظامیہ نے تحصیل صدقات کا سہارا لیا اور اس کے لیے سفر اور مہصلین مقرر کیے۔ اور جب کوئی سلطان، اور قاضی مولیٰ من جهة السلطان موجود نہیں ہو تا اس کا قائم مقام ”جماعۃ المسلمین“ کو ٹھہرا کر دینی ضروری امر کو انجام دے لیا جاتا ہے۔

اس کے بارے میں انھوں نے درج ذیل جزئیات سے خاص طور پر استدلال کیا ہے:

❖ أمّا في بلادٍ عليها وُلاة كفّار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد، و يصير القاضي

قاضیا بتراضی المسلمین. (۱)

❖ شُرْطُ لَهَالِ الْفَطْرِ شُرُوطُ الشَّهَادَةِ إِلَّا إِذَا كَانُوا فِي بَلَدٍ لَا حَاكِمَ فِيهَا فَإِنَّهُمْ يَصُومُونَ بِقَوْلِ ثِقَةٍ وَيَفْطُرُونَ بِقَوْلِ عَدْلَيْنِ لِلضَّرُورَةِ. (۲)

❖ أَهْلُ مَسْجِدٍ بَاغُوا نَقْضَ الْمَسْجِدِ إِذْ اسْتَغْنَى عَنْهُ الْمَسْجِدُ عَنْ ذَلِكَ قَالُوا إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ بِأَمْرِ الْقَاضِي جَازٍ، وَإِنْ فَعَلُوا بِغَيْرِ أَمْرِهِ، الصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي مَوْضِعٍ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ قَاضٍ. (۳)

❖ ثُمَّ أَنْتَ خَبِيرُ أَتْهَمَ رُبَّمَا أَقَامُوا جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ مَقَامَ الْقَاضِي حَيْثُ لَا قَاضِي. (۴)

مدارس کی انتظامیہ بہر حال اتنے افراد پر مشتمل ہوتی ہے جنہیں ”جماعت المسلمین“ یا جماعت المسلمین کا نمائندہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ لہذا ایسی صورت میں برائے ضرورت اور بوجہ تعامل، جماعت المسلمین پر مشتمل دینی مدارس کی منتظمہ کو حاکم شرع کا قائم مقام ٹھہراتے ہوئے اسے تحصیل صدقات پر حق ولایت ثابت ہونا چاہیے۔

دوسرا نظریہ: بقیہ تمام مندوبین کرام و علمائے عظام کا ہے، وہ یہ کہ یہ عقد، عقد اجارہ ہے، اور ماہانہ تنخواہ پر چندہ کرنے والے سُرّاء ”اجیر خاص“ اور کمیشن پر چندہ کرنے والے ”اجیر مشترک“ ہیں۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ میں (۱) یا تو کسی کے مکان، دکان، زمین، سامان وغیرہ سے نفع اٹھانے کا کرایہ دیا جاتا ہے۔ (۲) یا کوئی کام کرنے کرانے پر مزدوری دی جاتی ہے اور دونوں پر ہی اجارے کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں چندہ کرنے پر سفیر کو مزدوری دی جاتی ہے اس لیے یہ بھی ”اجارہ“ ہوا۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ اجارہ کی نوع دوم ”اجارہ علی العمل“ سے ہے۔

❖ فتاویٰ ہندیہ کتاب الاجارہ میں ہے:

”إِنَّهَا نَوْعَانِ، نَوْعٌ: يَرُدُّ عَلَى مَنَافِعِ الْأَعْيَانِ، كَاسْتِئْجَارِ الدُّورِ وَالْأَرْضِ وَالْأَوْثَانِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَنَوْعٌ: يَرُدُّ عَلَى الْعَمَلِ، كَاسْتِئْجَارِ الْمُحْتَزِّينَ لِلْأَعْمَالِ كَالْقَصَّارَةِ وَالْخِيَّاطَةِ وَالْكَتَابَةِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ. كَذَا فِي الْمَحِيطِ.“ (۵)

❖ ہدایہ میں ہے:

(۱) رد المحتار، ج: ۳، ص: ۱۴، باب الجمعة، من کتاب الصلاة، دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۲) تنبیہ الغافل والوسنان، ص: ۲۱۲

(۳) فتاویٰ خانہ مع ہندیہ، ج: ۳، ص: ۳۱۲

(۴) جد الممتار، ج: ۲، ص: ۱۴۶

(۵) فتاویٰ ہندیہ، ج: ۴، ص: ۴۱۱، الباب الأول فی تفسیر الإجارة و بیان أنواعها

”وربما يقال: الإجارة قد يكون عقدًا على العمل، كاستئجار القصار والخيّاط، ولا بدّ أن يكون العمل معلوماً، وذلك في الأجير المشترك، وقد يكون عقدًا على المنفعة، كذا في أجير الواحد، ولا بدّ من بيان الوقت.“ (۱)

اسی طرح در مختار، بدائع الصنائع، البحر الرائق، جوہرہ نیرہ، فتاویٰ رضویہ، بہارِ شریعت وغیرہ متعدد فقہی کتابوں کی عبارتوں سے استدلال کیا گیا ہے۔ اس کی تفصیل ناظم مجلس شرعی علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مدظلہ کے قدیم مقالہ کے ابتدائی دو صفحات میں موجود ہے۔ یہ مقالہ سوال نامہ کے ساتھ منسلک ہے۔

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ ہے: کیا آج کے دور میں ضرورت شرعیہ متحقق ہو چکی ہے جس کی بنا پر ”قفیز طحان“ کی صورت مباح ہو جائے؟ اس سوال کے جواب میں علمائے کرام کے درج ذیل موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ ضرورت شرعیہ متحقق ہو چکی ہے۔ یہ موقف درج ذیل اہل علم کا ہے:

• مفتی محمد عالم گیر مصباحی، راجستھان • مفتی عبدالسلام رضوی مصباحی، تلسی پور • قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج • مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج • مولانا محمد قاسم مصباحی (اشرفیہ) • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی (اشرفیہ) • مولانا نذر محمد قادری (باندہ) • قاضی فضل احمد مصباحی، (بنارس) • مولانا محمد محسن رضا ہادی • مولانا محمد محمود اختر (گجرات) • مولانا محمد کونین نوری مصباحی (گجرات)

ان علمائے کرام کی دلیل یہ ہے: ”کہ آج کے دور میں کمیشن پر چندہ کا دروازہ بند کر دیا جائے تو یقیناً دینی مدارس کی ترقی و بقا خطرے میں پڑ جائے گی، اس لیے اب ضرورت شرعیہ متحقق ہو چکی ہے کہ کمیشن پر چندہ کے جواز کا قول کیا جائے۔“

مولانا قاضی فضل احمد مصباحی نے فتاویٰ امجدیہ کی درج ذیل عبارت سے بھی استدلال کیا ہے:

”صدقہ فطر و زکوٰۃ نہ تعمیر مدرسہ میں صرف کی جاسکتی ہے، نہ تنخواہ مدرسین میں، یہ صرف فقر اور مساکین کا اور ان لوگوں کا حق ہے جن کو قرآن پاک میں ذکر فرمایا۔ مگر اس قسم کی مدوں کو نکال دیا جائے تو مدرسہ کی آمدنی اس زمانہ میں اتنی کم رہ جائے گی جس سے اس کا چلنا دشوار ہو جائے گا، اور تحصیل علم کا دروازہ بند ہوتا نظر آئے گا۔“ الخ۔ (۲)

مگر اس کے ساتھ ہی مولانا محمد قاسم مصباحی، مولانا اختر حسین فیضی، مولانا محمد محسن ہادی، مولانا محمد محمود اختر مصباحی اور مولانا محمد کونین مصباحی نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب کتب فقہیہ میں ”قفیز طحان“ سے بچنے کے حیلے موجود ہیں تو انہیں پر عمل کرنا نسب و احوط ہے۔

(۱) الہادیہ، ج: ۳، ص: ۲۷۸، کتاب الإجارة، ”قبیل باب الأجر متى يستحق“، مجلس البرکات، مبارک فور

(۲) فتاویٰ امجدیہ، ج: ۱، ص: ۳۷۶

دوسرا موقف: یہ ہے کہ ایسی ضرورت شرعیہ متحقق نہیں کہ جس کی بنا پر ”قفیز طحان“ کی صورت کو جائز کہا جائے یہ موقف مندرجہ ذیل اہل علم کا ہے:

• مفتی بدر عالم مصباحی (اشرفیہ)۔ مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی (بلام پور)۔ مولانا محمد انور نظامی مصباحی (ہزاری باغ)۔
• مولانا ساجد علی مصباحی (اشرفیہ)۔ مفتی محمد انفاس الحسن چشتی (پھپھوند شریف)۔ مولانا محمد عارف اللہ مصباحی (محمد آباد،
گوہنہ)۔ مولانا صاحب علی مصباحی (مہراج گنج)۔ مولانا محمد صادق مصباحی (اشرفیہ)۔ مولانا نصر اللہ رضوی (محمد آباد گوہنہ)
• قاضی شہید عالم رضوی (بریلی شریف)۔ مفتی اختر حسین بستوی (جمہا شاہی)۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی (اشرفیہ)۔ مفتی
آل مصطفیٰ مصباحی (گھوسی، منو)

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ فقہی کتابوں میں ”قفیز طحان“ سے بچنے کی صورتیں اور حیلے مذکور ہیں جن کو اختیار کر کے کمیشن کے معاملہ میں اس ممنوع صورت سے بچا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان نے ”ضرورت“ کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے:

”فعل اگر دین، جان، عقل، نسب، مال میں سے کسی کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے یہ فوت یا قریب فوت ہو تو یہ مرتبہ ضرورت ہے، جیسے دین کے لیے تعلیم ایمانیات و فرائض عین، عقل و نسب کے لیے ترکِ خمر و زنا، نفس کے لیے اکل و شرب، مال کے لیے کسب و دفع غصب، و امثال ذلک“ (۱)

اس تعریف سے بخوبی عیاں ہے کہ ثبوتِ ضرورت شرعیہ کے لیے اس فعل کا کلیاتِ خمسہ میں سے کسی ایک کے لیے موقوف علیہ ہونا ضروری ہے، اور مسئلہ دائرہ میں ایسا نہیں ہے کہ اگر سفر کو خود انھیں کے وصول کردہ اموال زکوٰۃ میں سے متعین فی صد بطور حق المحت نہ دیا جائے تو دس بند ہو جائیں گے اور دین کا ضیاع لازم آئے گا۔ کیوں کہ یہاں یہ ممکن ہے کہ دوسرے اموال سے انھیں ان کی محنت کا معاوضہ دیا جائے۔

مفتی حبیب اللہ مصباحی کے الفاظ یہ ہیں:

”جی نہیں! البتہ ایسی ضرورت اس زمانہ میں ضرور متحقق ہے جس کی بنا پر کمیشن دے کر چندہ کروایا جائے، مگر کمیشن دینے میں وہی طریقہ اپنایا جائے جو شرعاً ناجائز نہ ہو، بلکہ جائز ہو جیسا کہ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی نے سوال نامہ (سے منسلک مقالہ) میں تحریر فرمایا ہے۔“

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب نے اپنے مقالہ میں ضرورت شرعیہ کے ساتھ حاجت شرعیہ کے تحقق کی بھی نفی کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”ہمارے فقہائے کرام نے اس سے بچنے کی صورتیں تحریر فرمادی ہیں تو اب بغیر اس خبث کی آلودگی کے چندہ کرایا جاسکتا ہے۔ تو اب ”قفیز طحان“ کو مباح ماننے کے لیے ضرورت و حاجت شرعیہ کا تحقق نہ ہوا۔“

(۱) فتاویٰ رضویہ دہم نصف آخر، ص: ۱۹۹، رضا اکیڈمی، ممبئی

جب کہ ناظم مجلس شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب اپنے جدید مقالہ میں تحریر فرماتے ہیں:

”حضرت مفتی اعظم ہند علامہ شاہ مصطفیٰ رضا نوری علیہ الرحمۃ والرضوان ضرورت کے تحقق کا انکار فرماتے تھے بعض اکابر مفتیانِ عظام سے ہم نے گفتگو کی تو انھوں نے بھی ضرورت کا انکار فرمایا۔ خود راقم الحروف کا موقف یہی ہے کہ ضرورت نہ پہلے تھی نہ اب ہے۔ کیوں کہ ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ چندہ کمیشن پر نہ کرایا جائے تو مدرسہ بند ہو جائے یا بند ہونے کے قریب پہنچ جائے، یعنی جاں کنی کی حالت میں ہو جائے، حالاں کہ واقعہ اس کے خلاف ہے، کیوں کہ عطیات کی خطیر رقم تو یوں جمع ہو جاتی ہے کہ اس پر شاید و بایک کچھ صرفہ آئے، اس میں منی آرڈر، چیک، چرم قربانی اور مخلصین کے ذریعہ وصول ہونے والی رقوم شامل ہیں۔ کرایہ املاک، چٹکی اور تنخواہ دار (محضل) کے ذریعہ وصول ہونے والا چندہ بھی مناسب مقدار میں جمع ہو جاتا ہے، اور اب تو بہت سے اساتذہ و ملازمین کی تنخواہ کا بار گراں حکومت نے اٹھالیا ہے۔ پھر جو لوگ کمیشن پر وصولی کرتے ہیں انھیں اگر دینی ضرورتوں اور خوفِ خدا کا احساس دلا کر تنخواہ پر بھیجا جائے تو ان کی جدوجہد سے بھی ایک خطیر رقم جمع ہوگی، گو کمیشن کی بہ نسبت کم ہوگی تو یہ تمام رقوم کفایت شعاری سے مدرسہ چلانے کے لیے کافی ہوں گی اس لیے ضرورت شرعیہ کا تحقق تو یقیناً نہیں ہے۔..... بلکہ حاجت شرعیہ پائی جاتی ہے کیوں کہ حاجت کا مطلب یہ ہے کہ مدرسہ چل تو سکتا ہے مگر اس کے لیے مشقتوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ جیسے گھر میں روشنی نہ ہو تو رات گزر سکتی ہے مگر وہ رات حرج و مشقت کی رات ہوگی۔ اسی لیے فقہانے چراغ کو حاجت سے شمار کیا ہے۔ حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ حضرت مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ علیہ مرجعِ خلافت تھے، کثرت سے آپ کے مدرسے کے لیے منی آرڈر آتے، پھر بھی آپ کا مدرسہ مقروض رہتا، ظاہر ہے کہ جس مدرسے کے لیے ایسے عظیم وسائل مہیا نہ ہوں وہ ضرور حرج و مشقت سے دوچار رہے گا۔..... اس لیے کمیشن پر چندہ کرانے کی حاجت شرعیہ پائی جاتی ہے جو باعث تخفیف ہے۔ کام اور اجرت کی مقدار کی جہالت کی وجہ سے جو شرعی محظور لازم آتا ہے وہ حاجت کی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ فقہائے کرام نے دلال اور منادی اور حمام کے نگران وغیرہ کے اجارے کو اسی طرح کی جہالت کے باوجود جائز قرار دیا ہے۔..... اور اب تو عائشہ مدارس میں اس کا عرف و تعامل بھی ہو گیا ہے۔ لہذا اس حیثیت سے بھی کمیشن پر وصولی کا اجارہ جائز ہوگا۔ جیسے دلال کی اجرت اخراجات کا دس فیصد مقرر ہوئی تو اصالۃً ناجائز ہے اور بوجہ تعامل جائز ہے۔“

تیسرا موقف: یہ ہے کہ بعض مدارس میں ضرورت شرعیہ پائی جاتی ہے اور بعض میں نہیں پائی جاتی ہے۔ یہ موقف دو علمائے کرام کا ہے۔ (۱) مولانا محمد معین الدین مصباحی (فیض آباد)۔ (۲) مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی بریلوی۔

مولانا معین الدین صاحب لکھتے ہیں:

”چندہ کی وصولی کے بارے میں وہ حالات جو حضور مفتی اعظم ہند علیہ الرحمہ کے زمانے میں تھے وہ اب بھی ہیں کہ بعض بڑے مدارس جو بعض بڑی دینی شخصیتوں یا بڑی خانقاہوں کے سجادگان کے زیر اثر چل رہے ہیں، جیسے بریلی شریف، کچھوچھو شریف اور مارہرہ شریف وغیرہ، میں اس زمانے میں بھی ضرورت شرعیہ متحقق نہ تھی اور نہ اب ہے..... لیکن

ان چند مشہور مدارس کے علاوہ بہت سے چھوٹے غیر معروف مدارس اُس زمانے میں بھی منحصر کا شکار تھے بغیر کمیشن چندہ کرائے ایک دن نہیں چل سکتے تھے جہی تو حضور مفتی اعظم ہند علیہ الرحمہ کے عہد میں بھی کچھ علما کو ضرورت کے تحقق کا احساس ہونے لگا تھا۔“

مولانا رفیق عالم مصباحی بغیر کمیشن چندہ وصول کرنے کی دو صورتیں لکھنے کے بعد رقم طراز ہیں:

”آج بھی اگر کسی مدرسے کو چندے کی فراہمی ان ہی دو طریقوں سے ہو جائے اور مدرسے کے ضروری اخراجات اس سے پورے ہو جائیں تو ان کے لیے ضرورت کا تحقق نہ ہوگا اور کمیشن پر چندہ کرنا جائز نہ ہوگا۔“

چوتھا موقف: یہ ہے کہ چندہ کے کمیشن میں ”قفیز طحان“ کا ہونا ہمیں تسلیم نہیں۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• مولانا نظام الدین قادری مصباحی (جمہا شاہی، بستی) • مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی (کچھوچھ شریف) • مولانا ناظم علی مصباحی (اشرفیہ) • مولانا شمشاد احمد اعظمی مصباحی (گھوسی منو)

مولانا نظام الدین مصباحی لکھتے ہیں:

”کمیشن میں ”قفیز طحان“ کا ہونا قابل غور امر ہے، کیوں کہ ”قفیز طحان“ کی جتنی مثالیں عام طور پر ذکر کی جاتی ہیں ان میں کسی شے میں کام کرنے پر اسی میں سے ایک حصہ بطور اجرت دیا جانا طے ہوتا ہے جس کی حوالگی پر بغیر اجیر کے تعاون کے مستاجر کو قدرت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ اور طے شدہ اجرت کے تسلیم و حوالگی پر قدرت نہ ہونے کے باعث یہ اجارہ فاسد ہوتا ہے..... لیکن کمیشن والے مسئلے میں کام کرانے والے کے لیے لازم نہیں ہے کہ وہ وصولی کی رقم سے ہی اجرت دے۔ لہذا یہاں اجرت مقدور التسلیم ہے.... اور چونکہ عقود میں دراہم و دنانیر (اور ان ہی کے حکم میں ثمن اصطلاحی بھی ہے) متعین نہیں ہوتے۔ چنانچہ یہ جائز ہے کہ معین درہم کے بدلے کوئی شے خریدے، یا کسی چیز کا اجارہ کرے اور معین درہم نہ ادا کرے، دوسرا درہم ادا کرے۔ لہذا قفیز طحان کی علت حرمت یعنی اجرت کا مقدور التسلیم نہ ہونا کمیشن والی صورت میں متحقق نہیں ہے۔ تو اس کا قیاس قفیز طحان پر نہ ہوگا، کیوں کہ یہاں اجرت پر دیا جانے والا روپیہ متعین کرنے سے بھی متعین نہ ہوگا۔“

مولانا ناظم علی مصباحی رقم طراز ہیں:

”جو سرفہر مدارس میں کمیشن پر چندہ کرتے ہیں ان کی اجرت کی مقدار تو متعین ہوتی ہے کہ اتنا فی صد دیں گے، مثلاً ۲۰ فی صد، ۲۵ فی صد، ۳۰ فی صد یا ۳۵ فی صد مگر جہاں تک میرے علم کا تعلق ہے محصلین اور ارباب مدرسہ کے درمیان یہ معاہدہ نہیں ہوتا کہ اجرت خاص اسی رقم سے دیں گے جو لے کر آئے گا، اور نہ ہی ایسا معروف و معہود ہوتا ہے اس لیے میرے علم میں ”قفیز طحان“ کا خبث یہاں موجود نہیں کہ قفیز طحان کے لیے یہ ضروری ہے کہ اجرت اسی کے عمل سے دینا طے ہو اور یہاں ایسا نہیں۔“

اسی سے ملتی جلتی بات مولانا شمشاد احمد مصباحی اور مولانا رضاء الحق اشرفی نے بھی لکھی ہے۔

پانچواں موقف: یہ ہے کہ کمیشن پر چندہ کا معاملہ ”عمالہ“ ہے، سفر کی حیثیت ”عامل“ کی ہے۔ قفیز طحان کی بحث میں پڑنے اور اس کے جواز کا حیلہ تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ موقف مولانا ابرار احمد اعظمی کا ہے۔ اس کی قدرے تفصیل سوال نمبر (۱) کے جواب میں گزر چکی ہے۔

اس طرح یہ کل پانچ موقف ہوئے۔ لیکن ہمارے کچھ مندوبین کرام وہ ہیں جنہوں نے اس سوال کا کوئی واضح جواب عنایت نہیں فرمایا۔ ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں: (۱) مفتی محمد ابرار احمد امجدی۔ (۲) مولانا محمد سلیمان مصباحی۔ (۳) مولانا شیر محمد خاں مصباحی (لکھنؤ) (۴) مفتی اختر حسین قادری (جمہا شاہی، بستی) (۵) مفتی محمد ایوب نعیمی (مراد آباد)

جوابات سوال (۳)

تیسرا سوال یہ ہے: ”اور کیا بہر حال یہاں اس امر کی گنجائش ہے کہ اگر بہ وقت معاہدہ یہ صراحت کر دی جائے کہ اجرت وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے تو اجارہ جائز ہو جائے گا، گو کہ بعد میں اجرت اسی عطیہ کی رقم سے یا بعد حیلہ شرعیہ زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کی رقم سے، یا دوسرے کی وصول کردہ رقم سے، یا ان کے سوا کسی اور رقم سے دی جائے۔“

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات چار خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ بہ وقت معاہدہ صراحت کے باوجود یہ اجارہ ناجائز ہے۔ یہ موقف مولانا محمد نظام الدین مصباحی (جمہا شاہی) کا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس اجارہ میں بدلین (یعنی منافع اور اجرت) دونوں مجہول ہیں اور کسی ایک کی جہالت اجارہ کے ناجائز ہونے کے لیے کافی ہے تو دونوں کی جہالت بدرجہ اولیٰ۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ یہ اجارہ جائز ہے۔ اور اس صراحت کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ موقف چار علمائے کرام کا ہے: مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی • مولانا محمد ناظم علی مصباحی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اجارہ کے جائز ہونے کے لیے اجرت کا طے ہونا کافی ہے، اور جب اجرت طے ہے تو اس صراحت کی کوئی ضرورت نہیں کہ ”اجرت، وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے۔“

تیسرا موقف: یہ ہے کہ اس اجارہ کے جواز کے لیے یہ صراحت کرنا ضروری ہے کہ اجرت وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے۔ یہ موقف دو علمائے کرام کا ہے۔ (۱) مولانا نصر اللہ رضوی (۲) قاضی شہید عالم رضوی۔

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب لکھتے ہیں:

”ہاں ہاں اس کی گنجائش ہے..... بلکہ یہی وہ صورت ہے جس پر عمل کر کے ”قفیز طحان“ کے خبث سے بچا جاسکتا ہے اور اجارہ بھی جائز ہوگا۔“

قاضی شہید عالم صاحب رقم طراز ہیں:

”اجارہ کے وقت صرف شرح کمیشن مقرر کرنا کافی نہیں، بلکہ یہ صراحت ضروری ہے کہ اجرت وصول کردہ رقم سے نہ دی جائے گی۔“

چوتھا موقف: یہ ہے کہ صراحت کی صورت میں یہ اجارہ بلاشبہ جائز ہے۔ یہ موقف بیش تر مندوبین کرام اور مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسماء گرامی یہ ہیں:

• مولانا محمد عالم گیر مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا محمد محسن ہادی • مولانا محمد محمود اختر (گجرات) • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی • مولانا نذر محمد قادری • مولانا محمد قاسم مصباحی • مفتی عبدالسلام رضوی مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی • مولانا محمد صادق مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی • مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی • مولانا شمشاد احمد اعظمی مصباحی • مفتی محمد ایوب نعیمی • مفتی ابرار احمد امجدی • مفتی محمد انفاس الحسن چشتی • مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی • مفتی محمد انفاس الحسن چشتی لکھتے ہیں:

”صراحت کی صورت میں بدرجہ اولیٰ یہ صورت جائز ہوگی۔ چوں کہ یقینی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سُفرا سے کمیشن کا معاہدہ و معاملہ کرتے وقت تمام مدارس کی یہی نیت ہوتی ہے کہ وصول کردہ رقم سے کمیشن نہیں دیا جائے گا۔ لہذا مدارس کے ذمہ داران بوقت معاہدہ اس بات کی صراحت کاستی سے اہتمام کریں، تاکہ ”قفیز طحان“ کے گناہ سے یقینی طور پر بچا جاسکے۔“

جب کہ مفتی محمد نظام الدین رضوی (ناظم مجلس شرعی) لکھتے ہیں:

”کمیشن پر چندہ کی وصولی کو ”قفیز طحان“ کے معنی محظور کے دائرہ میں آنے سے بچانے کے لیے اگر بوقت معاہدہ یہ صراحت کر دی جائے کہ ”اجرت وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے“ تو اجارہ بلا دغدغہ جائز و درست ہوگا، اور بعد میں کسی بھی رقم سے اجرت دینی جائز ہوگی۔ یہ طریقہ اختلاف اور رد و قدح سے پاک ہے۔“

جب کہ بقیہ حضرات مندوبین کرام کے مقالات میں اس سوال کا کوئی صاف جواب نہیں دیا گیا۔

جوابات سوال (۴-الف)

چوتھے سوال کا پہلا جز یہ ہے: اگر قاضی شریعت یا عالم علمائے بلد دیانت دارِ مصلین کو بحیثیت عامل مقرر کر دے تو کیا وہ ”عامل شرعی“ ہوں گے جو مصارفِ زکوٰۃ سے ہیں؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کی درج ذیل رائیں ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ وہ عامل شرعی نہ ہوں گے جو مصارفِ زکوٰۃ سے ہیں۔ یہ رائے مندرجہ ذیل مقالہ نگار حضرات کی ہے۔ • قاضی شہید عالم رضوی • مولانا ناصر اللہ رضوی • مولانا نظام الدین قادری مصباحی۔

ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ عہد عثمانی سے ہی اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ کی وصولی کا کام عالمین کے ذمہ سے ختم کر کے مالکان

نصاب کے ذمہ کر دیا گیا اور اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو چکا تو اس دور میں اموالِ باطنہ (سونا، چاندی اور ثمن اصطلاحی) کی وصولی کا حق عامل کو کیسے ہوگا؟ جب کہ موجودہ دور میں سفرِ اموالِ باطنہ ہی کی زکوٰۃ کی وصولی کرتے ہیں۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ یہ کام نہایت پر پیچ اور دشوار ہے۔ یہ رائے ان حضرات کی ہے:

• مولانا رضاء الحق مصباحی • مولانا محمد صادق مصباحی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی

• مولانا نذر محمد قادری۔

ان میں مولانا رضاء الحق مصباحی نے اپنے مقالے کے ص: ۲، ۳، ۴ پر اور مولانا محمد معین الدین اشرفی نے اپنے مقالے کے ص: ۴ پر تفصیل کے ساتھ ان دشواریوں کو شمار کرایا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ابھی ہمارے ملک میں باضابطہ قضاۃ کا کوئی نظام نہیں، اور اس دورِ نفسانیت میں علمِ علمائے بلد کا تعین نہایت مشکل ہے، اور اگر باضابطہ نظام قضا کا وجود ہو جائے یا علمِ علمائے بلد کی تعیین ہو جائے تب بھی مدارس کے لیے صدقات کی وصولی کی خاطر عامل مقرر کرنے کی ذمہ داری ان کے سپرد کرنا بہت سی خرابیوں کو دعوت دینا ہے۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ قاضی شرع یا علمِ علمائے بلد کے مقرر کردہ دیانت دار عامل ”عامل شرعی“ ہوں گے، یہ رائے بیش تر مقالہ نگاروں کی ہے۔ ان حضرات کی دلیل حدیقہ ندیہ کی یہ عبارت ہے:

”إِذَا خَلَا الزَّمَانُ مِنْ سُلْطَانٍ ذِي كِفَايَةٍ فَلْأُمُورِ مَوْكَلَةٌ إِلَى الْعُلَمَاءِ وَيُلْزَمُ الْأُمَةُ الرَّجُوعُ إِلَيْهِمْ وَيَصِيرُونَ وُلاَةً، فَإِذَا عَسِرَ جَمْعُهُمْ عَلَى وَاحِدٍ اسْتَقْلَلَ كُلُّ قَطْرٍ بِاتِّبَاعِ عِلْمَائِهِ فَإِنْ كَثُرُوا فَالْمَتَّبِعُ أَعْلَمُهُمْ، فَإِنْ اسْتَوَوْا أَقْرَعُ بَيْنَهُمْ.“
اس کا ماخذ اللہ عز و جل کا یہ ارشاد ہے:

”أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ“ (۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”ائمہ دین فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ آیہ کریمہ میں ”اولی الامر“ سے مراد علمائے دین ہیں۔ نص علیہ العلامة الزرقانی فی شرح المواہب وغیرہ فی غیرہ۔“ (۲)

چوتھی رائے: یہ ہے کہ قاضی شریعت اور علمِ علمائے بلد ارباب ولایت سے ہیں، ان کی جانب سے مقرر کردہ عامل ضرور ”عامل شرعی“ ہوں گے۔ مگر جب دینی مدارس کی منتظمہ کا بوجہ ضرورت ارباب ولایت سے ہونا مسلم ہے، تو منتظمہ کے ذریعہ مقرر کردہ سفرِ اہی کو ”عامل شرعی“ قرار دیا جائے۔ علمِ علمائے بلد کے ذریعہ الگ سے عامل مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ رائے مولانا ابراہیم احمد اعظمی کی ہے۔

(۱) سورة النساء: ۵۹

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۳، ص: ۲۰۶، رضا اکیڈمی، ممبئی

جوابات سوال (۴-ب)

سوال نمبر (۴) کا دوسرا جز یہ تھا: اگر جواب اثبات میں ہو تو سوال نمبر ۱-۲ کے مطابق کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہوگا یا عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقے کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہوگا؟
اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے مندرجہ ذیل موقف اس وقت ہمارے سامنے ہیں:
پہلا موقف: یہ ہے کہ عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقے کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔ یہ رائے درج ذیل مقالہ نگاروں کی ہے:

• مفتی آل مصطفیٰ مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی • مولانا محمد قاسم مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • مفتی محمد ایوب نعیمی • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی • مولانا محمد ناظم علی مصباحی۔
مولانا ناظم علی مصباحی اس صورت کو ایک قید کے ساتھ مقتید کر کے بہتر قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:
”بہر حال یہ طریقہ پہلے طریقہ سے بہتر ہے اگر ممکن ہو اور اس پر سفر اور مدرسہ کے منتظمین راضی ہوں۔“
دوسرا موقف: یہ ہے کہ جہاں قاضی شرع دستیاب ہو اور عامل کی تقرری میں مشکلات نہ ہوں وہاں عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقہ کو اختیار کرنا زیادہ آسان اور مفید ہے اور جہاں قاضی شرع نہ ہو، یا عامل کے تقرر میں کوئی دشواری ہو وہاں کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہوگا۔
یہ موقف درج ذیل اہل علم کا ہے:

• مولانا محمد حسن ہادی • مولانا محمد محمود اختر • مولانا محمد کوئین نوری مصباحی • مولانا عالم گیر مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہوگا۔

یہ رائے بیش تر مقالہ نگار حضرات کی ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

• مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا نذر محمد قادری • مولانا محمد صادق مصباحی • مفتی عبدالسلام رضوی • مولانا شیر محمد خاں مصباحی • مفتی معراج القادری • مولانا شبیر احمد مصباحی • مفتی محمد انفاس الحسن چشتی • مفتی محمد ابرار احمد امجدی • مولانا شمشاد احمد مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی۔

مفتی محمد حبیب اللہ صاحب نے لکھا ہے:

”چندہ کروانے میں کمیشن دینے اور لینے کا جو جائز و مباح طریقہ ہو اسی کو اس کے حال پر باقی رکھتے ہوئے جاری رکھا جائے اور اگر (اس میں) کچھ کمی اور نقص نظر آئے تو اس کی اصلاح کر دی جائے۔ ہم لوگوں کو بھی چاہیے کہ (اپنے اسلاف کی) روش پر چلتے ہوئے عاملین کا تقرر نہ کریں تو زیادہ بہتر و انسب ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ عاملین کے تقرر سے کوئی

ایسا فساد اور خرابی پیدا ہو جس کا تدارک نہ ہو سکے۔“

ناظم مجلس شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب نے اپنے جدید مقالہ میں لکھا ہے:
”عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقہ کو اختیار کرنا زیادہ مناسب تھا، مگر آج کے دور میں اس طریقہ حسنہ کے نفاذ میں کچھ دشواریاں ہیں۔“

پھر آپ نے اس عمل میں دو پریشانیوں اور دشواریوں کا ذکر کیا ہے:

پہلی دشواری: ”یہ ہے کہ ہر علاقے میں ماہر فقیہ جو علم علمائے بلد، اور مرجع فتویٰ ہو موجود نہیں، اور جہاں موجود ہیں وہاں بھی عموماً لامرکزیت پائی جاتی ہے، زعم علم اور احساس برتری کسی لائق فرد پر اجتماع سے مانع ہوتی ہے۔ ہماری لامرکزیت اور انتشار و تفریق کا عالم یہ ہے کہ آج تک دار القضا کا نظام ہمارے یہاں جاری نہ ہو سکا، پھر کون کس کو عامل مقرر کرے گا، اگر غیر اہل کسی کو عامل مقرر کر دے تو وہ عامل نہ ہوگا، نہ اسے زکاۃ و صدقات لینے کی اجازت ہوگی اگر قضاۃ کے تقرر سے پہلے عامل مقرر کرنے کی اجازت دے دی گئی تو کوئی بعید نہیں کہ کچھ ایسے لوگ بھی یہ کام شروع فرمادیں جو شرعاً اس کے اہل نہ ہوں، پھر تو بہت سے نام کے عامل شرعاً عامل نہ ہوں گے، اور نہ ہی انھیں حق المحت حق دینے سے زکاۃ ادا ہوگی۔ اور اس طرح مفسدہ کا ایک بڑا دروازہ کھل جائے گا جو شاید آسانی سے بند نہ ہو سکے۔

دوسری دشواری: ”یہ پیش آئے گی کہ عامل کو حق المحت بقدر کفایت ہی دینے کی اجازت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کمیشن کی سی لامحدود منفعت اس میں نہیں ہوتی، اس کے باعث وصولی بہت محدود ہو کر رہ جائے گی۔ الغرض زکاۃ و صدقات کی وصولی کے لیے عامل کا طریقہ اختیار کرنا شرعی نقطہ نظر سے زیادہ مناسب ہے، لیکن اس کا نفاذ دشوار ہے، اور نفاذ ہو بھی جائے تو اس سے مدارس کا بھلا بہت مستبعد ہے اس لیے میری نگاہ میں مناسب اور محتاط طریقہ یہ ہے کہ مُسَفَّر سے معاہدہ کے وقت یہ کہہ دیا جائے کہ اجرت وصولی کی رقم سے نہ دیں گے، اسی میں سلامتی اور مدارس کی خیر ہے۔

جوابات سوال (۵)

پانچواں اور آخری سوال یہ تھا: ”اور بہر حال اجیریاعامل اپنی وصول کردہ زکاۃ یا عطیہ سے کچھ رقم اپنے طور پر خرچ کر لے تو کیا زکاۃ ادا ہو جائے گی؟ اور بہر حال اجیریاعامل کے لیے کیا حکم ہے۔“

اس سوال کے جواب میں بھی مقالہ نگار حضرات کی مختلف رائیں ہیں جو کچھ اس طرح ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ اجیریاعامل اگر اپنی وصول کردہ زکاۃ کی رقم اپنے طور پر خرچ کر ڈالے تو زکاۃ ادا نہیں ہوگی اور وہ خیانت کے جرم کا مرتکب قرار پائے گا اور اس پر تاوان دینا لازم ہوگا۔

یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

• قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا شیر محمد مصباحی • مولانا ناصر اللہ رضوی • مولانا آل

مصطفیٰ مصباحی۔

ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ اجیر و عامل کی حیثیت زکوٰۃ دہندہ کے وکیل کی ہے، اور وکیل زکوٰۃ کا روپیہ خود خرچ کر ڈالے اور بعد میں دے بھی دے جب بھی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ عامل اگر اپنی وصول کردہ زکوٰۃ و صدقات کی کچھ رقم اپنے طور پر خرچ کر لے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی کہ وہ مصارف زکوٰۃ سے ہے اور اس نے جو کچھ لیا ہے اپنا حق لیا ہے۔ اور اجیر و سفیر اگر زکوٰۃ و صدقات کی رقم سے اپنے طور پر کچھ رقم اپنے مصرف میں خرچ کر لے تو وہ شرعاً غاصب قرار پائے گا کہ یہ اس کی طرف سے امانت میں خیانت ہے جو حرام و گناہ ہے اس پر واجب ہے کہ زکوٰۃ دہندہ کو اتنی رقم واپس کرے، پھر وہ مدرسہ سے کو دے تولائے یا اس سے کہے کہ آپ کی رقم مجھ سے صرف ہو گئی، آپ مجھے اجازت دیں کہ میں اپنے پاس سے اتنی رقم آپ کی طرف سے مدرسہ میں جمع کر دوں، وہ اجازت دے تو ٹھیک، ورنہ اس کی رقم اسے واپس کر دے۔ اور اگر اس نے دوبارہ زکوٰۃ دہندہ سے اجازت نہ لی، نہ اسے دے کر واپس لیا بلکہ اپنے پاس سے مدرسہ میں جمع کر دیا، یا اپنی اجرت یا کمیشن میں مجر کر لیا تو حق اللہ اور حق العبد دونوں میں گرفتار رہے گا۔

یہ موقف مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کا ہے اور ان کے علاوہ درج ذیل اہل علم بھی یہی موقف رکھتے ہیں: مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا محمد انور نظامی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی • مولانا شمشاد احمد مصباحی • مفتی محمد انصاف الحسن چشتی • مولانا محمد صادق مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا عالم گیر مصباحی • مولانا محمد محسن ہادی • مولانا محمد محمود اختر • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا عرفان عالم مصباحی • مفتی محمد ایوب نعیمی • مولانا محمد قاسم مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی۔

تیسری رائے: عامل تو اپنے طور پر بقدر ضرورت خرچ کر سکتا ہے، اجیر اگر غنی ہو تو ایسا نہیں کر سکتا۔ ہاں وہ اجیر اگر مسافر ہے اور اس کے پاس زادِ راہ نہیں تو اس سے اسے بھی خرچ کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔ بہر حال زکوٰۃ و صدقات کو دینے والے یہ جانتے اور سمجھتے ہیں کہ ان سے یہ رقم غریب طلبہ پر خرچ کے وعدہ، یا حیلہ شرعی کے بعد مدارس دینیہ کی ضروریات میں صرف کرنے کے وعدہ پر لیے جاتے ہیں اس لیے زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ ہاں اس کو صحیح مصرف میں نہ لگانے کا وبال و گناہ وعدہ نبھانے والے پر ہے۔

یہ رائے قاضی فضل رسول مصباحی کی ہے:

ان کے علاوہ درج ذیل حضرات کے مقالات میں اپنے طور پر زکوٰۃ کی رقم خرچ کرنے کو خیانت اور گناہ قرار دیا گیا ہے مگر یہ صراحت نہیں کی گئی کہ زکوٰۃ ادا ہو گئی یا نہیں۔

• مولانا صاحب علی صاحب • مفتی محمد ابرار احمد امجدی • مفتی عبدالسلام رضوی • مولانا نذر محمد قادری۔

بقیہ مقالات میں اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا گیا ہے۔

.....تنقیح طلب امور.....

مقالات کے اس جائزے کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

① کمیشن پر چندے کا معاملہ عقد اجارہ ہے یا عمالہ یا کچھ اور؟ اور سفر کی شرعی حیثیت اجیر کی ہے یا عامل کی یا کچھ اور؟

② چندے کے کمیشن میں ”قفیز طحان“ والی خرابی موجود ہے یا نہیں؟

③ اگر جواب اثبات میں ہو تو کیا عصر حاضر کے تمام مدارس میں ایسی ضرورت شرعیہ تحقق ہو چکی ہے جس کی بنا پر

چندے کے کمیشن میں ”قفیز طحان“ والی صورت مباح ہو جائے، یا بعض مدارس میں یہ ضرورت تحقق ہے اور بعض میں نہیں؟ اس کے علاوہ یہ بھی تنقیح طلب ہے کہ کیا ضرورت شرعیہ کے علاوہ اسباب ستہ میں سے کوئی اور سبب پایا جا رہا ہے جس کی بنیاد پر جواز کی راہ ہموار ہوتی نظر آتی ہے؟

④ اور اگر بوقت معاہدہ یہ صراحت کر دی جائے کہ اجرت، وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے تو شرعاً اس کا حکم کیا ہے، اگرچہ بعد میں اجرت اسی عطیہ کی رقم سے، یا بعد حیلہ شرعیہ صدقات واجبہ کی رقم سے یا دوسرے کی وصول کردہ رقم سے یا ان کے سوا اور رقم سے دی جائے؟ آیا جواز کے لیے یہ صراحت کرنا بہتر ہے، یا ضروری ہے یا کچھ بھی نہیں؟

⑤ اگر قاضی شریعت یا علم علمائے بلد دیانت دار مصلحین کو بحیثیت عامل مقرر کر دے تو وہ ”عامل شرعی“ ہوں گے یا

نہیں؟

⑥ اگر جواب اثبات میں ہو تو کیا کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہے یا عامل کا تقرر کر کے اصل

منصوص طریقہ کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہے؟

⑦ اور بہر حال اجیر یا عامل اپنی وصول کردہ زکوٰۃ یا عطیات کی رقوم سے اپنے طور پر کچھ خرچ کر لے تو زکوٰۃ ادا

ہو جائے گی یا نہیں اور بہر حال اجیر یا عامل کے لیے کیا حکم ہے؟

فیصلے

تحصیل صدقات پر کمیشن کا حکم

”تحصیل صدقات پر کمیشن“ کے تعلق سے سوال یہ تھا کہ مدارس کے ذمہ دار حضرات سفر کو مختلف علاقوں میں چندے کے لیے بھیجتے ہیں، پھر انہیں اس کام پر بدل محنت بھی دیتے ہیں۔ یہ معاملہ کس عقد کے تحت آتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں باتفاق آرایہ قرار پایا کہ یہ معاملہ ”عقد اجارہ“ ہے اور ماہانہ تنخواہ پر چندہ کرنے والے سفر ”اجیر خاص“ اور کمیشن پر چندہ کرنے والے ”اجیر مشترک“ ہیں۔

کمیشن پر چندہ کرنے، کرانے پر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ سفیر سے یہ معاملہ ہوتا ہے کہ آپ کے ذریعہ جو چندہ وصول ہو گا اس کا ۲۵ فی صد مثلاً آپ کو بطور اجرت یا حق محنت دیا جائے گا۔ اور اجیر جو عمل کرے اسی کے ایک جز کو اجرت بنایا جائے یہ ناجائز ہے جس کی دلیل، ”قفیز طحان“ کا معروف مسئلہ ہے۔ دوسرے یہ کہ سفیر کا عمل اور اس کا چندہ کتنا ہو گا یہ مجہول ہے اسی طرح اس کی اجرت بھی مجہول ہے۔ عمل اور اجرت کی جہالت کی وجہ سے بھی عقد اجارہ ناجائز ہوتا ہے۔ اس لیے کمیشن پر چندہ ناجائز ہونا چاہیے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ چندہ وصول ہو جانا سفیر کی قدرت میں نہیں بلکہ یہ چندہ دینے والوں کی قدرت میں ہے اس لحاظ سے جس عمل پر سفیر سے معاملہ ہوتا ہے وہ اس کا مقدور نہیں۔

ان امور پر غور و خوض اور بحث و مباحثہ کے بعد یہ طے ہوا کہ:

فی زمانہ سفیر کی اجرت اس تعیین کے ساتھ طے نہیں ہوتی کہ تم جو چندہ وصول کر کے لاؤ گے بعینہ اسی سے تمہیں ۲۵ فی صد مثلاً اجرت دی جائے گی، بلکہ عاقدین کا قصد یہ ہوتا ہے کہ کل چندہ کی مالیت کا ۲۵ فی صد بطور اجرت دیا جائے گا۔ خاص وصول شدہ رقم سے لینے دینے کا معاملہ نہیں ہوتا۔

اس زمانے میں مدارس کو چندہ دینے والوں کی طرف سے عرفاً یہ اجازت بھی ہوتی ہے کہ سفر اور رقم مدارس تک بعینہ لے جائیں یا ڈرافٹ بنوا کر لے جائیں یا اور کوئی مناسب صورت اختیار کریں۔ اسی طرح نوٹوں کی تبدیلی مثلاً پچاس کے نوٹوں کو بدل کر سو سو کے یا ہزار، پانچ سو کے بنانے کی بھی اجازت ہوتی ہے۔

ان امور کے پیش نظر اب مسئلہ ”قفیز طحان“ جیسی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ اور کل چندہ کی مالیت کا مقررہ فی صد

طے کرنے اور خاص وصول کردہ رقم سے ادائیگی معین نہ کرنے کی صورت میں وہ خرابی پیدا نہیں ہوتی جو ”قفیز طحان“ والے مسئلہ میں ہے۔

رہ گئی دوسری خرابی کہ کل چندہ کتنا ہوگا اور اس کی اجرت کتنی بنے گی یہ امر مجھول ہے تو یہ جہالت بعد عمل زائل ہو جاتی ہے اور مدارس دینیہ کو اس طرح کام لینے کی حاجت شرعی بھی متحقق ہے ساتھ ہی اس پر عوام و خواص کا تعامل بھی ہو چکا ہے اس لیے وقت عقد یہ جہالت مفید عقد نہ رہی۔

اسی طرح »چندہ وصول ہو جانا« سفیر کا مقدور نہ ہونے کے باوجود حاجت اور تعامل کی وجہ سے درست ہے۔

① کمیشن کا معاملہ زیادہ تر اس بنا پر پیش آتا ہے کہ اصحاب ثروت اپنی زکاۃ خود مناسب مدارس تک بھیجنے یا پہنچانے کی زحمت کم سے کم ترک کرتے ہیں اور بعض مدارس ایسے بھی ہیں جن کی طرف مقامی حضرات کے سوا کوئی سرے سے توجہ کرنے والا نہیں ہوتا اس لیے مدارس ضرورت محسوس کرتے ہیں کہ سفر کو اہل خیر کے یہاں بھیجیں لیکن عموماً حال یہ ہے کہ چندہ کرنے کے لیے لوگ آمادہ نہیں ہوتے اور کسی طرح کچھ لوگ آمادہ ہو گئے اور صرف ماہانہ تنخواہ کو ان کا بدل محنت رکھا گیا تو کہیں اتنی مقدار ان کے لیے ناکافی ہوگی اور کہیں ناکافی تو نہ ہوگی لیکن سفیر زیادہ تنگ و دو اور کوشش نہ کرے گا، بلکہ جتنا چندہ راحت و آسانی کے ساتھ مل جائے گا اسی پر قناعت کر لے گا۔ یہ حالات مدارس کے لیے پریشانی کا باعث ہیں۔ کمیشن پر وصولی کا جو سلسلہ جاری ہوا اس کے حالات بھی مختلف ہیں۔ کوئی نئی جگہ ہے تو وہاں کم وصولی ہوگی۔ پرانی جگہ ہے اور ادارہ وہاں معروف و مشہور ہے تو آسانی ہوگی اور لوگ ادارہ کی خدمات سے متاثر اور کسی طرح اس سے متعلق ہیں تو وصولی زیادہ ہوگی، اور لینے والا ذی وجاہت ہو تو اور زیادہ وصولی ہوگی۔

اس لحاظ سے سفر کی حیثیت، ادارہ سے مقامات سفارت کی دوری و نزدیکی، وہاں ادارے کے تعارف و مقبولیت وغیرہ احوال پر نظر کرتے ہوئے ادارے اپنے سفر کے لیے ماہانہ تنخواہ یا ڈبل تنخواہ یا فی صد مناسب سمجھتے ہوئے مقرر کریں، مگر فقہاء نے عامل کے لیے اس کی وصول کردہ رقم کا زیادہ سے زیادہ نصف حصہ دینے کی تحدید فرمائی ہے جب کہ اس سے کم مقدار اس کی مدت عمل کے خورد و نوش وغیرہ کے لیے کفایت نہ کرے اسے نظر میں رکھتے ہوئے سفر کی اجرت بھی کسی طرح اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔

دوسری طرف اس بات کی کوشش ہونی چاہیے کہ زیادہ سے زیادہ اہل خیر کو اس پر آمادہ کیا جائے کہ وہ ادارے کو اپنا چندہ ڈرافٹ، چیک وغیرہ کے ذریعہ خود بھیجیں۔ اور اس کی بھی کوشش ہو کہ متعارف اور زیادہ وصولی والے مقامات پر کام کرنے کے لیے با تنخواہ سفراء تیار ہو جائیں اور ادارے کا زیادہ فائدہ ہو۔

② محصل پر واجب ہے کہ وصول کردہ رقم سے کچھ بھی اپنے استعمال میں نہ لائے حتیٰ کہ اپنے کرایہ میں بھی صرف نہ کرے، نہ اسے اپنے حق المحنت میں وضع کرے کہ یہ امانت میں خیانت اور مال مسلم میں تعدی ہوگی جس کے باعث وہ حق اللہ و حق العبد میں گرفتار و مستحق عذاب نار ہوگا۔ ساتھ ہی اس پر فرض ہوگا کہ صاحب مال کو تاوان دے نیز اسے بتائے کہ اس کی زکاۃ

ادا نہیں ہو سکی ہے وہ ادا کر دے، یا اسے واپس کر دے تاکہ وہ مدرسہ تک پہنچا دے، یا کم از کم اس سے یہ اجازت لے کہ یہ اپنے پاس سے اس کی طرف سے جمع کر دے۔

جس نے اس طرح کی رقم سے کچھ بھی خرچ کیا ہو اور مالک کو اس کا تاوان نہ دے، نہ بطور مذکور اس سے اجازت لے تو قیامت کے دن اس کے باعث وہ عند اللہ مأخوذ ہوگا۔ اس لیے ایسے شخص پر واجب ہے کہ دنیا میں ہی ارباب اموال اور وہ نہ ہوں تو ان کے ورثہ سے اپنا معاملہ صاف کر لے تاکہ وہ اپنی زکوٰۃ و صدقہ فطر ادا کر لیں اور یہ مواخذہ اخروی سے محفوظ ہو جائے۔

۳) بعض ناخدا ترس سفر ایسا بھی کرتے ہیں کہ چھ ماہ یا سال بھر کی تاخیر سے اپنی تحصیل کردہ رقم اداروں میں جمع کرتے ہیں۔ اس طرح زکوٰۃ کا مصرف زکوٰۃ تک پہنچنا بھی مؤخر ہوتا ہے اس گناہ کا وبال ان سفیروں کے سر آتا ہے، ساتھ ہی ادارہ کے کاموں میں بھی خلل اور سخت حرج واقع ہوتا ہے اس کے جواب دہ بھی سفر اہی ہوں گے۔ ایسے لوگوں کو ہدایت کی جاتی ہے کہ تحصیل کردہ رقم جلد از جلد ادارے تک پہنچائیں اور اہل ادارہ بھی حیلہ تملیک جلد سے جلد کر لیں اور صحیح مصارف میں صرف کریں۔ اور سبھی لوگ ہر معاملہ میں امانت و دیانت اور خوفِ خدا ملحوظ رکھیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مآخذ

• در مختار میں ہے:

”الأجراء علی ضربین، مشترک و خاص۔

فالأول من يعمل لا لواحد كالخياط ونحوه ، أو يعمل له عملاً غير موقت كان استاجره للخياطة في بيته غير مقيدة بمدة كان أجيراً مشتركاً ... والثاني : وهو الأجير الخاص ، ويسمى : ”أجير واحد“ وهو من يعمل لواحد عملاً موقتاً بالتخصيص ويستحق الأجر بتسليم نفسه في المدة، وإن لم يعمل.“ (ملخصاً) ^(۱)

• فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”والحيلة في ذلك لمن أراد الجواز ، أن يشترط صاحب الحنطة قفيزاً من الدقيق الجيد ولم يقل ”من هذه الحنطة“ أو يشترط ربع هذه الحنطة؛ لأن الدقيق إذا لم يكن مضافاً إلى حنطة بعينها يجب في الذمة ، والأجر كما يجوز أن يكون مشاراً إليه يجوز أن يكون ديناً في الذمة، ثم إذا جاز يجوز أن يعطيه ربع دقيق هذه الحنطة إن شاء. كذا في المحيط.“ ^(۲)

• رد المحتار میں ہے:

(۱) در مختار، باب ضمان الأجير، ج: ۹، ص: ۸۷ - ۹۵، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۴، ص: ۴۴۴، الفصل الثالث في قفيز الطحان وما هو في معناه من الباب الخامس عشر.

”(تتمة) قال في التاتر خانية: وفي الدلال والسمسار يجب أجر المثل وما تواضعوا عليه إن في كل عشرة دنائير كذا فذاك حرام عليهم. وفي الحاوي: سئل محمد بن سلمه من أجر السمسار فقال: أرجوا أنه لا بأس به وإن كان في الأصل فاسداً لكثرة التعامل. وكثير من هذا غير جائز، فجوز له حاجة الناس إليه كدخول الحمام.“^(۱)

• فتاویٰ ہندیہ ”کتاب الوقف“ میں ہے:

”في فتاوى أبي الليث رحمه الله تعالى: رجل جمع مالا من الناس لينفقه في بناء المسجد فأنفق من تلك الدراهم في حاجته ثم رد بدلها في نفقة المسجد لا يسعه أن يفعل ذلك فإن فعل فإن عرف صاحب ذلك المال ردّ عليه أو سأله تجديد الإذن فيه. وإن لم يعرف صاحب المال استأذن الحاكم فيما استعمله وإن تعذر عليه ذلك رجوت له في الإستحسان أن ينفق مثل ذلك من ماله على المسجد فيجوز، لكن هذا واستئثار الحاكم يجب أن يكون في رفع الوبال أما الضمان فواجب، كذا في الذخيرة.

و يبتنى على هذا مسائل ابتلى بها أهل العلم والصلحاء. منها: العالم إذا سأل للفقراء أشياء واختلط بعضها ببعض يصير ضامنا لجميع ذلك وإذا أدى صار مؤدياً من مال نفسه و يصير ضامنا لهم ولا يجوز لهم عن زكاتهم، فيجب أن يستأذن الفقير لياذن له بالقبض فيصير خالطاً ماله بماله كذا في المحيط.“^(۲)

(۱) رد المحتار، باب ضمان الأخير، ج: ۵، ص: ۴۴

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۲، ص: ۴۸۰، ۴۸۱، الثاني عشر في الأوقاف التي يستغنى عنها

پندرہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۸/۱۹/۲۰ صفر ۱۴۲۹ھ
مطابق ۲۶/۲۷/۲۸ فروری ۲۰۰۸ء
بروز سہ شنبہ، چہار شنبہ، پنج شنبہ
بمقام: امام احمد رضا لاہوری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

- ۳۷- طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط
- ۳۸- مساجد میں مدارس کا قیام
- ۳۹- نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

طیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

طیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

ترتیب: مولانا نفیس احمد مصباحی، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدہ و نصلي و نسلم علی رسولہ الکریم

خالق کائنات نے جہاں اس دنیا میں بیماریاں پیدا کی ہیں وہیں ان کا علاج بھی پیدا فرمایا ہے۔ حدیث پاک میں ہے: ”اللہ تعالیٰ نے جو بھی بیماری اتاری اس کے لیے شفا اتاری۔“ رواہ البخاری فی صحیحہ عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه. (۱)

امام احمد و ترمذی و ابو داؤد نے حضرت اسامہ بن شریک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ لوگوں نے عرض کی: یا رسول اللہ! ہم دو اکریں؟ فرمایا: ہاں، اے اللہ کے بندو! اللہ تعالیٰ نے جو بھی بیماری رکھی اس کے لیے شفا بھی رکھی ہے، سو ایک بیماری کے، وہ بڑھاپا ہے۔ (۲)

بہر حال دوا علاج کرنا کرنا جائز ہے جب کہ یہ عقیدہ ہو کہ شفا دینے والا اللہ تعالیٰ ہے، اس نے دوا کو ازالہ مرض کا سبب بنا دیا ہے، اور اگر کوئی شخص دوا ہی کو ”شانی“ سمجھے تو ناجائز ہے۔ (۳)

ظاہر سی بات ہے کہ ہر شخص حکیم اور ڈاکٹر نہیں ہوتا، اس لیے علاج کے لیے اسے کسی معالج، حکیم یا ڈاکٹر کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ عام حالات میں تو وہ کسی بھی طبیب اور معالج سے علاج کرا سکتا ہے، خواہ وہ فاسق ہو یا غیر فاسق، مسلم ہو یا غیر مسلم، جب کہ وہ کوئی ناجائز چیز دوا میں تجویز نہ کرے۔ مگر جہاں تک ممکن ہو مسلم طبیب ہی سے علاج کرائے۔

(۱) مشکوٰۃ المصابیح، ج: ۲، ص: ۲۸۷، مطبوعہ مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

(۲) مصدر سابق، ج: ۲، ص: ۲۸۸

(۳) بہار شریعت ج: ۱۶، ص: ۱۲۶، المعجم المصباحی، مبارک پور، بحوالہ فتاویٰ عالمگیری

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان سے سوال ہوا کہ ”ہندوؤں سے بیماری کی دوا کرانا کیسا ہے؟“ ارشاد فرمایا:

”طیب اگر کوئی ناجائز چیز دوا میں بتائے تو جائز نہیں، اگرچہ طیب مسلمان ہو، اور جائز چیز میں حرج نہیں، اگرچہ کافر ہو۔ مگر ہندوؤں کی طب عقلی اصول کے خلاف اور اکثر مضر ہوتی ہے۔ لہذا بچنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم“ (۱)۔
در اصل بات یہ ہے کہ دوا تجویز کرنے اور طبی ہدایات دینے میں حکیم اور ڈاکٹر کی حیثیت ایک خبر دینے والے کی ہے اور عام حالات میں دوا علاج کا تعلق معاملات سے ہوتا ہے، اور شریعت اسلامیہ کے اعتبار سے معاملات میں فاسق، بلکہ کافر کی بھی خبر مقبول ہوتی ہے، البتہ دیانات کے باب میں ان کی خبر مقبول نہیں، بلکہ خبر دینے والے کا مسلم اور عادل ہونا ضروری ہے۔ ہدایہ میں ہے:

قال: (و يقبل في المعاملات قول الفاسق، ولا يُقبل في الديانات إلا قول العدل).
ووجه الفرق أن المعاملات يكثر وجودها فيما بين أجناس الناس، فلو شرطنا شرطًا زائدًا يؤدي إلى الحرج، فيقبل قول الواحد فيها عدلاً أو فاسقًا، كافراً كان أو مسلماً، عبداً كان أو حرّاً، ذكراً كان أو أنثى دفعاً للحرج. أمّا الديانات فلا يكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات، فجاز أن يشترط فيها زيادة شرط، فلا يقبل فيها إلا قول المسلم العدل؛ لأن الفاسق مُتَّهَم، و الكافر لا يلتزم الحكم، فليس له أن يُلْزَمَ المسلم، بخلاف المعاملات؛ لأنّ الكافر لا يمكنه المقام في ديارنا إلاّ بالمعاملة، ولا يتهيأ له المعاملة إلاّ بعد قبول قوله فيها، فكان فيه ضرورة، فيقبل، ولا يقبل قول المستور في ظاهر الرواية. وعن أبي حنيفة: أنّه يقبل قوله فيها جرياً على مذهبه أنّه يجوز القضاء به. وفي ظاهر الرواية هو و الفاسق سواء حتى يعتبر فيهما أكبر الرأي. (۲)

نتائج الافکار میں ہے:

قال في التلويح: قيل: ذكر فخر الإسلام في موضع من كتابه أن إخبار المميّز الغير العدل يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري. وفي موضع آخر أنّه يشترط التحري، وهو المذكور في كلام الإمام السرخسي. و محمد رحمه الله ذكر القيد في كتاب الاستحسان، ولم يذكره في الجامع الصغير، فقيل: يجوز أن يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيراً لهذا فيشترط، و يجوز أن يشترط استحساناً، ولا يشترط رخصة، و يجوز

(۱) فتاویٰ رضویہ، کتاب الحظروالاباحۃ، ج: ۹، نصف آخر، ص ۶۵، ۶۶، رضا اکیڈمی ممبئی

(۲) ہدایہ، کتاب الکراہیۃ، ج: ۴، ص ۴۳۸، مطبوعہ مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

أن يكون في المسألة روايتان. انتهى. - أقول: يشكل على التوجيه الأول الفرق بين المعاملات والديانات؛ لأن قول الفاسق يقبل في الديانات أيضًا بشرط التحري، كما سيأتي التصريح به في الكتاب. وكذا يشكل ذلك على التوجيه الثالث على إحدى الروايتين، وهي رواية الاشتراط. فالظاهر المناسب عندي هو التوجيه الثاني. فإن الفرق المذكور يستقيم حينئذ؛ إذ لا رخصة لقبول قول الفاسق في الديانات بدون التحري. (۱)

طبيب کی خبر کے باب دیانات سے متعلق ہونے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص آنکھ کی بیماری میں مبتلا ہے اور آنکھ کا ڈاکٹر اس سے کہے اگر تم رکوع و سجود وغیرہ میں اپنا سر جھکاؤ گے تو بینائی سے محروم ہو جاؤ گے، یا یہ مرض شدت اختیار کر لے گا اور بہت دیر میں شفا ہوگی۔ یوں ہی رمضان کے مہینے میں ایک شخص سخت بیمار ہے، ڈاکٹر اس سے یہ کہے کہ اگر تم نے پابندی کے ساتھ دو دو گھنٹے پر دوائیں کھائیں تو جان کا خطرہ ہے، یا مرض کے شدید ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اب ظاہری بات ہے کہ اس صورت میں اگر وہ ڈاکٹر کی ہدایات پر عمل کرتا ہے تو اسے روزہ چھوڑنا ہوگا۔ ان صورتوں میں اس کے لیے طبیب کی ہدایات پر عمل کرنے کی اجازت ہے۔ مگر ہمارے فقہائے کرام نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ مریض کے لیے ان صورتوں میں طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا اس وقت درست ہوگا جب وہ مسلم اور عادل، یا غیر ظاہر الفسق ہو۔ ہدایہ میں ہے:

ومن كان مريضًا في رمضان فخاف إن صام ازداد مرضه أفطر وقضى .
اسی کے تحت فتح القدیر میں ہے:

”وجه قولنا إن قوله تعالى: ”فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ“ يبيح الفطر لكل مريض، لكن القطع بأن شرعية الفطر له إنما هو لدفع الحرج. و تحقق الحرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو فساد عضو. ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض، والاجتهاد غير مجرّد الوهم، بل هو غلبة الظن عن أمارة، أو تجربة، أو بإخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق. وقيل: عدالته شرط. (۲)
البحر الرائق میں ہے:

وفي الظهيرية: رضيع مبطون يخاف موته من هذا الدواء، و زعم الأطباء أن الظئر إذا شربت دواء كذا برئ الصغير و تماثل، و تحتاج الظئر إلى أن تشرب ذلك نهائًا في رمضان، قيل: لها ذلك إذا قال ذلك الأطباء الحذاق. وكذلك الرجل إذا لدغته حية فأفطر بشرط

(۱) نتائج الافكار، تكملة فتح القدیر، ج: ۱۰، ص: ۱۰، مطبوعہ پور بندر گجرات

(۲) فتح القدیر، ج: ۲، ص: ۳۵۶، مطبوعہ مرکز اہل سنت برکات رضا، پور بندر، گجرات

الدواء قالوا: إن كان ذلك ينفعه فلا بأس به.. أطلق في الكتاب الأطباء الحذاق، قال رضي الله تعالى عنه: و عندي هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر، كمسلم شرع في الصلاة بالتييم فوعده له كافر إعطاء الماء فإنه لا يقطع الصلاة، لعل غرضه إفساد الصلاة عليه فكذا في الصوم اهـ. وفيه إشارة إلى أنّ المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيماعدًا إبطال العبادة، لِمَا أَنَّهُ عُلِّلَ قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه إفساد العبادة، لا بأنّ استعماله في الطب لا يجوز. (۱)

تنویر الابصار اور در مختار میں ہے:

(أو مريض خاف الزيادة) لمرضه، و صحيح خاف المرض، و خادمة خافت الضعف، بغلبة الظنّ بأمانة أو تجربة أو بإخبار طبيب حاذق مسلم مستور. اس کے تحت رد المحتار میں ہے:

قوله: ”بأمانة“: أي علامة. قوله: ”أو تجربة“ ولو كانت من غير المريض عند اتحاد المرض. ط - عن أبي السعود. قوله: ”حاذق“ أي له معرفة تامة في الطب، فلا يجوز تقليد من له أدنى معرفة فيه. ط. قوله: ”مسلم“ أمّا الكافر فلا يعتمد على قوله؛ لاحتمال أنّ غرضه إفساد العبادة،.... قوله: ”مستور“ و قيل: عدالته شرط، و جزم به الزيلعي، و ظاهر ما في ”البحر“ و ”النهر“ ضعفه. قلت: وإذا أخذ بقول طبيب ليس فيه هذه الشروط و أفطر فالظاهر لزوم الكفارة، كما لو أفطر بدون أمانة ولا تجربة لعدم غلبة الظن، والناس عنه غافلون. (۲)

اس وقت ہندستان بلکہ دنیا کے بیش تر ممالک کا حال یہ ہے کہ وہاں عموماً ان شرائط و اوصاف کے حامل مسلم ڈاکٹر اور طبیب دست یاب نہیں ہوتے، مسلمان مجبوراً غیر مسلم یا مسلم غیر عادل ڈاکٹروں سے ہر طرح کا علاج کراتے ہیں اور ان کی طبی ہدایات کو ماننے کے لیے مجبور ہوتے ہیں۔ اب آپ کو اس بات پر غور کرنا ہے کہ کیا ان حالات میں بھی طبیب کے لیے حاذق ہونے کے ساتھ مسلم اور عادل یا غیر ظاہر الفسق ہونا ضروری ہے؟ اخیر میں علمائے کرام اور مفتیان عظام سے گزارش ہے کہ شرعی اصول اور فقہی جزئیات کی روشنی میں درج ذیل سوالات کے جوابات عنایت فرما کر امت مسلمہ کے لیے صحیح راہ عمل متعین فرمائیں اور عند اللہ ماجور ہوں۔

(۱) البحر الرائق، فصل في العوارض، ج: ۲، ص: ۹۳، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

(۲) رد المحتار، فصل في العوارض، ج: ۳، ص: ۴۰۴، مطبوعه: دار الكتب العلمية، بيروت.

[سوالات]

- (۱) عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹروں سے علاج کرنا کیسا ہے؟
- (۲) اگر طبیب دورانِ علاج کوئی ایسی ہدایت کرے جس کا تعلق براہِ راست یا بالواسطہ بابِ دیانات سے ہو تو کیا اس کی طبی ہدایت پر عمل درآمد کے جواز کے لیے اُس طبیب کے حاذق و ماہر ہونے کے ساتھ مسلم اور عادل یا مستور الحال ہونا بھی شرط ہے؟
- (۳) فقہائے کرام کی عبارتوں میں طبیب کے لیے اسلام اور عدالت یا غیر ظاہر الفسق ہونے کی شرطیں احترازی ہیں، یا ان کا مقصد ظن و اعتماد کا حصول اور اضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے؟ بصورتِ ثانی جدید تحقیقاتی آلات اور مشینوں کے ذریعہ حاصل ہونے والی رپورٹ سے اس مقصد کا حصول ہو سکتا ہے یا نہیں؟
- (۴) اور بہر حال بابِ دیانات میں مریض کے لیے مذکورہ بالا شرائط سے خالی طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا کیسا ہے؟

خلاصہ مقالات بعنوان طیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے پندرہویں فقہی سیمینار کے مقررہ چار موضوعات میں سے ایک اہم موضوع ہے: ”طیب کے لیے اسلام اور عدالت کی شرط“۔ اس موضوع پر ملک کے طول و عرض سے انچاس مقالات مجلس کو موصول ہوئے جو چٹون علمائے کرام اور مفتیانِ عظام کی علمی کد و کاوش کا نتیجہ ہیں، یہ مقالات فل اسکیپ سائز کے ۲۲۹ صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں۔ اس موضوع سے متعلق سوال نامے میں کچھ فقہی جزئیات اور عصر حاضر کا منظر نامہ پیش کرنے کے بعد چار سوالات مندوبین کرام کی بارگاہ میں پیش کیے گئے تھے۔ ان میں پہلا سوال یہ تھا:

”عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹروں سے علاج کرانا کیسا ہے؟“

جوابات سوال (۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام کے دو موقف اس وقت میرے سامنے ہیں:

(۱) غیر مشروط جواز (۲) مشروط جواز۔

پہلا موقف: غیر مشروط جواز کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

• مولانا مسیح احمد قادری مصباحی، بلرام پور • مفتی شیر محمد خاں رضوی، اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان • مفتی محمد عنایت احمد نعیمی، اتروڑہ • مفتی شفیق احمد شرفی، الہ آباد • مفتی شمشاد احمد مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی • مولانا ابرار احمد اعظمی، ندائے حق، جلال پور • مفتی شمشیر علی رضوی مصباحی، دارالعلوم غوث صدیقی، راج کوٹ، گجرات • مولانا احمد رضا مصباحی، مبارک پور • مولانا محمد حنیف خاں رضوی، بریلی شریف • مفتی محمد عالم گیر رضوی مصباحی، اسحاقیہ، جودھ پور • مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور • مفتی عبدالسلام رضوی مصباحی، تلش پور • مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج • مفتی شہاب الدین احمد نوری، فیض الرسول، براؤں شریف • مولانا محمد جابر خاں مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی محمد معراج

القادری، جامعہ اشرفیہ • مولانا صاحب علی مصباحی • مفتی شیر محمد خاں مصباحی، دارالعلوم وارشیه، لکھنؤ • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ سلطان پور۔

ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ عام حالات میں کافر طبیب سے علاج کرانا جائز ہے، لیکن جہاں مسلم طبیب بھی ہو وہاں غیر مسلم کے بجائے مسلم طبیب و معالج سے علاج کرانا بہتر ہے۔ یہ حضرات اپنے موقف کی تائید میں درج ذیل دلیلیں پیش کرتے ہیں:

① عام حالات میں دوا علاج کا تعلق معاملات سے ہوتا ہے، اور دوا تجویز کرنے اور طبی ہدایات دینے میں حکیم اور ڈاکٹر کی حیثیت ایک خبر دینے والے کی ہے اور معاملات میں فاسق بلکہ کافر کی خبر بھی مقبول ہوتی ہے۔ ”کما صرح بہ فی عامة الأسفار الفقہیة“۔

② ”ثم هذا التطيب المذكور حيث لا ينافي مقام التوكل على الله تعالى لا فرق فيه بين التطيب بطبيب مسلم أو كافر إذا غلب على ظن المريض أنه صادق فيما يصف له من الدواء؛ إذ رب مسلم يكذب وكافر يصدق، والمعتبر غلبة ظن المريض خصوصًا بعد تجربة الحظ منهُ، وهذا من قبيل المعاملات و قول الكافر فيها مقبول عندنا.“ (۱)

③ ”و ما ذكره الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى في كتابه ”العهود المحمدية“ من التنفير عن التطيب بالكفار فمحمول على من ابتلي بضعف اليقين من عوام المسلمين فيخاف عليه أن يميل إلى الطبيب اليهودي أو النصراني وربما يقع عنده الشك في عقيدته بسبب حصول الشفاء على يده و يظن أنه شفي بسبب صحة دينه الباطل، وأما من لم يخطر له ذلك و عرف أن الأسباب كلها بيد الله تعالى وحده و أنه تعالى الشافي لا غيره فلا شبهة في جواز التطيب بالأطباء المسلمين والكافرين والصالحين والفاسقين.“ (۲) اه ملتقطًا۔ (۲)

④ ”و فيه إشارة إلى أن المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيما عدا إبطال العبادة لما أنه علل عدم قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه إفساد العبادة لا بأن استعماله في الطب لا يجوز.“ (۳)

مفتی شمشاد احمد مصباحی صاحب فتاویٰ رضویہ، کتاب الحظر والاباحتہ، ج: ۱۰، نصف آخر، ص: ۶۵-۶۶ کی عبارت: ”طبيب اگر کوئی ناجائز چیز دوا میں بتائے... مگر ہندوؤں کی طب عقلی اصول کے خلاف اور اکثر مضر ہوتی ہے، لہذا بچنا چاہیے۔“ نقل کرنے کے بعد اپنے مقالے میں لکھتے ہیں:

(۱) الحديقة الندية، ج: ۱، ص: ۳۴۵

(۲) مصدر سابق، ص: ۳۴۶

(۳) البحر الرائق، فصل في العوارض، ج: ۲، ص: ۹۳، مطبوعہ: دار الكتب العلمية، بيروت۔

”اُس دور میں ہندوؤں کی طب عقلی اصول کے خلاف اور مضر رہی ہوگی مگر اس دور میں جو طریقہ علاج مسلمانوں میں رائج ہے وہی طریقہ علاج ہندوؤں میں بھی رائج ہے اور جن طبی اصول اور قواعد کی روشنی میں مسلم ڈاکٹر علاج کرتے ہیں، انھیں طبی اصول و قواعد کی روشنی میں ہندو ڈاکٹر بھی علاج کرتے ہیں کیوں کہ ڈاکٹری کی جو تعلیم آج دنیا میں رائج ہے وہ ہندو، مسلم سب کے لیے یکساں ہے، مذہب، قوم، فرقہ کے اعتبار سے اس میں کوئی تفریق نہیں ہوتی، لہذا ہندو ڈاکٹروں سے علاج کرانے میں جس مضرت کا اعلیٰ حضرت نے ذکر فرمایا ہے اب اس کا اندیشہ نہیں۔“

مفتی عالم گیر مصباحی عام حالات میں بھی غیر مسلم ڈاکٹروں سے ضرورت و حاجت، عموم بلوی اور دفع حرج کی بنیاد پر علاج کرانے کو جائز کہتے ہیں۔

مولانا محمد حنیف رضوی بریلوی صاحب مسلمانوں کے ابتلائے عام کی بنا پر اسے جائز قرار دیتے ہیں۔

مفتی عبدالسلام مصباحی صاحب عموم بلوی اور دفع حرج کے پیش نظر اسے جائز کہتے ہیں۔

جب کہ مولانا احمد رضا مصباحی مبارک پوری اجازت دینے میں دامن احتیاط بڑی مضبوطی کے ساتھ تھامے نظر آتے ہیں، ان کے الفاظ یہ ہیں:

”عام حالات میں بھی جہاں تک ممکن ہو مسلمان طبیب حاذق عادل یا غیر ظاہر الفسق سے علاج کرایا جائے اور اگر اس میں دقت ہو تو کم از کم طبیب یا ڈاکٹر مسلمان ہو اور جب اس میں بھی حرج ہو تو بدرجہ مجبوری غیر مسلم ڈاکٹر سے علاج کرانے میں کوئی حرج نہیں۔“

دوسرا موقف: مشروط جواز کا ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

• قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس • مولانا نصر اللہ رضوی، محمد آباد، گوہنہ • مولانا عبدالغفار اعظمی مصباحی، خیر آباد، منو • قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج • مولانا محسن رضا ہادی و مولانا شبیر احمد مصباحی، دھرول، گجرات • مولانا سرفراز احمد برکاتی • مولانا محمد عبدالرحمن رضوی • مولانا ریحان رضا مصباحی • مولانا محمد کونین نوری مصباحی، کوڑی نار، جونا گڑھ، گجرات • مولانا عبدالحق رضوی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، محمد آباد • مولانا ساجد علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، منو • مولانا ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ • قاضی شہید عالم رضوی، بریلی شریف • مفتی زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ • مولانا ناصر الوری قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا نور احمد قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد اختر کمال قادری، جامعہ اشرفیہ • راقم سطور (نفیس احمد مصباحی)، جامعہ اشرفیہ • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی، پچھڑوا، بلرام پور • مولانا محمد بشیر القادری، اسری بازار، گریڈیہ • مولانا محمد نور نظامی مصباحی، ہزاری باغ • مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا نثار احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی، بریلی شریف • مفتی محمد معین الدین مصباحی، فیض آباد • مولانا ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ۔

ان حضرات کا موقف یہ ہے کہ عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹر سے علاج کرانا جائز ہے، جب کہ وہ کوئی ناجائز چیز دوا میں

نہ بتائے اور اس میں کسی عبادت کا ابطال نہ ہو۔ بعض علمائے کرام نے دونوں شرطیں لگائی ہیں اور بعض نے صرف ایک ہی شرط پر اکتفا کیا ہے، بعض نے اس جواز کو خارجی علاج کے ساتھ خاص کیا جس میں وہ طبیب کوئی طبی خیانت اور بدخواہی نہ کر سکے اور اندرونی علاج میں منع کیا، یا بچنے کا مشورہ دیا، خصوصاً علمائے کرام اور معظمان دین کو، اور بہر حال ان سے احتیاط و احتراز کو اولیٰ قرار دیا۔

ان حضرات کی دلیلیں درج ذیل ہیں:

❖ البحر الرائق میں ہے:

”و فيه إشارة إلى أن المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيما عدا إبطال العبادة لما أنه علل عدم قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه إفساد العبادة لا بأن استعماله في الطب لا يجوز.“ (۱)

❖ در مختار میں ہے:

”أفاد في النهر تبعاً للبحر جواز التطبيب بالكافر فيما ليس فيه إبطال عبادة.“ (۲)

❖ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”طبيب اگر کوئی ناجائز چیز دوا میں بتائے جب تو جائز نہیں، اگرچہ طبیب مسلمان ہو اور جائز چیز میں حرج نہیں، اگرچہ کافر ہو۔ مگر ہندوؤں کی طب عقلی اصول کے خلاف اور اکثر مضر ہوتی ہے، لہذا بچنا چاہیے۔“ (۳)

❖ ”رہا کافر طبیب سے علاج کرنا خارجی یا ظاہر مکشوف علاج، جس میں اس کی بدخواہی نہ چل سکے وہ تو ”لَا يَأْكُلُونَ كُمُ

خَبَالًا“ سے بالکل بے علاقہ ہے اور دنیاوی معاملات بیع و شراء، اجارہ و استیجار کی مثل ہے، ہاں! اندرونی علاج جس میں اس کے فریب کی گنجائش ہو..... پھر بھی خلاف احتیاط اور شنیع ضرور ہے۔ خصوصاً یہود و مشرکین سے

سربر آوردہ مسلمان کو جس کے کم ہونے کو وہ اشتیاق اپنی فتح سمجھیں۔“ (۴)

حضرت علامہ مفتی نظام الدین رضوی صاحب اپنے مقالہ میں لکھتے ہیں:

”عام حالات“ سے مراد وہ حالات ہیں جن میں بلا عذر شرعی کسی ناجائز کام مثلاً انجس یا حرام چیز سے علاج، خطرناک

آپریشن، صوم و صلاۃ وغیرہ عبادت کا ابطال، یا ترک اور حلق لہجہ وغیرہ کا ارتکاب نہ کرنا پڑے، ایسے نارمل حالات میں غیر مسلم ڈاکٹر سے علاج کرنا کبھی جائز ہے، کبھی ممنوع، کبھی غیر انب۔“

(۱) البحر الرائق، فصل فی العوارض، ج ۲، ص ۴۹۳، دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۲) در مختار مع رد المحتار، ج ۳ ص ۴۰۴، فصل فی العوارض المبیحة لعدم الصوم، من کتاب الصوم،

مطبوعہ دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۳) فتاویٰ رضویہ، جلد ۹، نصف آخر، ص: ۶۵-۶۶، کتاب الحظر والاباحۃ، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۴) فتاویٰ رضویہ، ج ۹، نصف آخر، ص: ۲۹۰، کتاب الحظر والاباحۃ، ملتقطاً، رضا اکیڈمی، ممبئی

پھر چار صفحے میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور یہ ہدایت فرمائی ہے کہ:

”مسلمانوں بالخصوص علمائے دین کو غیر مسلم طبیب کا علاج شروع کرنے سے پہلے یہ اطمینان حاصل کر لینا چاہیے کہ وہ متعصب نہیں ہے، مسلم غیر مسلم سب کے ساتھ اس کا برتاؤ یکساں ہوتا ہے اور اس کی نظر اپنے پیشے کو فروغ دینے پر ہی ہے، اس کے باوجود اگر مسلم ڈاکٹر فراہم ہوں تو غیر مسلم ڈاکٹر سے احتیاط بہتر ہے اور جو مجبور ہے، معذور ہے، خداے عفو و غفور اس پر رحم فرمائے۔“

مزید لکھتے ہیں:

”وہابی، دیوبندی، رافضی ڈاکٹروں کا حال اس سے بھی بُرا ہے ان میں جو جس قدر خوش کلام شیریں بیان ہوتا ہے، وہ عموماً اسی قدر تعصب مذہبی سے آلودہ ہوتا ہے، علمائے اہل سنت کے ساتھ ان کا سلوک ”شہد دکھائے، زہر پیلائے“ جیسا ہوتا ہے۔“

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ تھا کہ ”اگر طبیب دورانِ علاج کوئی ایسی ہدایت کرے جس کا تعلق براہِ راست یا بالواسطہ بابِ دیانات سے ہو تو کیا اس کی طبی ہدایت پر عمل درآمد کے جواز کے لیے اس طبیب کے حاذق و ماہر ہونے کے ساتھ مسلم اور عادل یا مستور الحال ہونا بھی شرط ہے؟“

اس سوال کے جواب میں علمائے کرام کے درج ذیل چھ موقف ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ مطلقاً بابِ دیانات میں طبیب کی طبی ہدایات پر عمل درآمد کے لیے اس طبیب کے حاذق ہونے کے ساتھ مسلم اور عادل یا کم از کم مستور الحال ہونا شرط ہے۔ ان میں سے بعض حضرات نے اس حکم کے علی الاطلاق ہونے کی صراحت کی ہے اور بعض حضرات کے مقالوں سے اطلاق مستفاد ہوتا ہے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

• مولانا محمد نظام الدین عظیمی مصباحی، جہدِ اثنائی، بستی • مولانا سرفراز احمد برکاتی، مولانا محمد ریحان رضا مصباحی، مولانا محمد عبد الرحمن رضوی • مولانا ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • قاضی شہید عالم رضوی • مفتی حبیب اللہ نعیمی • مولانا عبدالحق رضوی • مفتی عنایت احمد نعیمی • مفتی شفیق احمد شریفی • مولانا عبد الغفار اعظمی • مولانا محمد بشیر القادری • مولانا عرفان عالم مصباحی • مولانا شبیر عالم مصباحی • مولانا محمد مسیح احمد مصباحی • مفتی شیر محمد رضوی، جودھ پور۔

ان حضرات کا استدلال مجموعی طور پر مندرجہ ذیل جزییات سے ہے:

❖ ہدایہ میں ہے:

”و یقبل فی المعاملات قول الفاسق ولا یقبل فی الدیانات، إلا قول العدل) و وجه الفرق أن المعاملات یكثر وجودها..... أما الدیانات فلا یكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات فجاز أن یشرط فیها زیادة شرط فلا یقبل فیها إلا قول المسلم

العدل؛ لأن الفاسق متهم والكافر لا يَلْتَزِم الحكم. فليس له أن يُلْزَم المسلم، بخلاف المعاملات. (۱)

❖ الدر المنقذی میں ہے:

”(بیاح الفطر لمریض خاف زیادة مرضه) کیفاً أو کماً (بالصوم) و صحیح خاف المرض و خادمة خافت الضعف بغلبة الظن بأمانة أو تجربة أو إخبار طبيب حاذق مسلم عدل.“ (۲)

❖ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

و فی مجموع النوازل: سئل الشیخ عن صغیر رضیع مبطون یخاف موته بهذا الدواء، وله ظئر یزعم الأطباء إن الظئر إذا شربت دواء کذا یبرأ هذا الصغیر، و تحتاج الظئر أن تشرب ذلك نهائراً فی رمضان، هل يجوز لها الإفطار بهذا العذر؟ قال: نعم، إذا قال الأطباء البصراء بذلك. و فی الظهیریة قال: و عندي هذا محمول علی الطیب المسلم دون الکافر، کمسلم شرع فی الصلاة بالتیمم فوعده له کافر إعطاء الماء فإنه لا یقطع الصلاة. (۳)

❖ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

”وضو یا غسل میں پانی سے نقصان کا نرا اندیشہ کافی نہیں نہ کسی ڈاکٹر یا فاسق یا ناقص طبیب کا کہنا کافی بلکہ تین دلائل شرعیہ سے ایک کا ہونا ضرور، یا تو ظاہر (۱) واضح روشن علامت، یا صحیح تجربہ (۲)، یا طبیب (۳) حاذق مسلمان غیر فاسق کا بیان۔“ (۴)

❖ ”ہاں! یہ بات کہ فلاں امراض روئے گا کسی کافر یا کھلے فاسق یا ناقص طبیب کے بتائے سے ثابت نہیں ہو سکتی، یا تو خود اپنا تجربہ ہو کہ نقصان ہوتا ہے، یا کوئی صاف علامت ایسی موجود ہو جس سے واقعی ظن غالب نقصان کا ہو، یا طبیب حاذق مسلم مستور بتائے جس کا کوئی فسق ظاہر نہ ہو۔“ (۵)

مذکورہ بالا عبارتوں کے علاوہ بہار شریعت حصہ پنجم، ص: ۴۸۲، بحر الرائق، ج: ۹، کتاب الکراہیۃ، فتح القدیر، ج: ۲، ص: ۳۵۶ وغیرہ فقہی کتابوں کی عبارتوں سے بھی استدلال کیا ہے۔

(۱) ہدایہ، کتاب الکراہیۃ، ج: ۴، ص: ۴۳۸، مجلس البرکات، جامعہ اشرفیہ، مبارکپور

(۲) الدر المنقذی شرح الملتقی مع مجمع الأنهر، کتاب الصوم، فصل فی العوارض، ج: ۱، ص: ۳۶۶ مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۳) الفتاویٰ التاتارخانیۃ، کتاب الصوم، فصل الأسباب المبیحة للفطر، ۲/ ۲۹۱، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۴) فتاویٰ رضویہ جلد: ۱، ص: ۶۱۳، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۵) ایضاً: جلد: ۱، ص: ۱۰۴

دوسرا موقف: یہ ہے کہ مطلقاً باب دیانات میں طبیب کا ان اوصاف سے متصف ہونا شرط نہیں، بلکہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر طبیب یا ڈاکٹر کی طبی ہدایات کا تعلق براہ راست باب دیانات سے ہو تو اس پر عمل درآمد کے جواز کے لیے طبیب کا مذکورہ بالا اوصاف سے متصف ہونا شرط ہے اور اگر بالواسطہ یعنی ضمناً و تبعاً ہو تو ان اوصاف سے متصف ہونا شرط نہیں۔ اس صورت میں فاسق، بلکہ کافر کے قول پر بھی عمل کرنا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

• مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد انور نظامی مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا محسن رضا ہادی، مولانا شبیر احمد مصباحی • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا ناصر حسین مصباحی • مولانا صدر الوری قادری • مولانا نور احمد قادری مصباحی • مولانا اختر کمال مصباحی • مولانا شمشاد احمد مصباحی • مولانا احمد رضا مصباحی مبارک پوری • مفتی محمد معراج القادری • مولانا محمد انور نظامی • راقم سطور (نفیس احمد مصباحی) • مولانا محمود احمد مشاہدی مصباحی • مولانا نثار احمد خاں مصباحی • مفتی زاہد علی سلامی۔

یہ موقف رکھنے والے علمائے کرام طبی ہدایات کے براہ راست باب دیانات سے متعلق ہونے کی صورت میں طبیب کے حاذق ہونے کے ساتھ مسلم، عادل یا مستور الحال ہونے کا وجوب پہلے موقف کے تحت ذکر کردہ عبارات سے ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان عبارتوں کا محمل براہ راست دیانات، بہ لفظ دیگر دیانات مقصودہ سے تعلق رکھنے والی صورتیں ہیں، جب کہ تبعاً و ضمناً دیانات سے تعلق کی صورت میں طبیب میں ان اوصاف کے شرط نہ ہونے کا ثبوت درج ذیل دلیلوں سے ہوتا ہے:

❖ ہدایہ میں ہے:

” (ومن أرسل أجيراً له مجوسياً أو خادماً فاشترى لحماً فقال اشتريته من يهودي أو نصراني أو مسلم وسعه أكله) لأن قول الكافر مقبول في المعاملات لأنه خبر صحيح لصدوره عن عقل و دين يعتقد فيه حرمة الكذب والحاجة ماسة إلى قبوله لكثرة وقوع المعاملات. “ (۱)

اس عبارت کے تحت صاحب کفایہ فرماتے ہیں:

”قوله ”مقبول“ الخ، لا يقال: كان ينبغي أن لا يقبل قوله؛ لأنه إخبار بأن هذا اللحم حلال، والحل والحرمة من الديانات، ولا يقبل في الديانات إلا قول العدل، والمجوسي ليس بعدل؛ لأننا نقول إنه إخبار بالشراء من يهودي أو نصراني أو مسلم وإنه من المعاملات وإنما يثبت ما في ضمنه وكذلك لو قال اشتريته من غيرهم إثبات الحرمة فيه ضمنياً فلما قبل قوله في الشراء يثبت الحل في ضمنه؛ لأنه كم من شيء يثبت ضمناً ولا يثبت قصداً كوقف المنقول ضمناً بغیر المنقول و كبيع الشرب وغيره.

❖ تنویر الابصار اور در مختار میں ہے:

(۱) ہدایہ، ج: ۴، ص: ۴۳۷، کتاب الکراہیۃ، مطبوعہ مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

” (و یقبل قول کافر) ولو محوسيًا (قال: اشتریت اللحم من کتابی فیحل أو قال: اشتریتہ (من محوسی فیحرم) ولا یرده بقول الواحد، وأصله أن خبر الکافر مقبول بالإجماع فی المعاملات لا فی الدیانات، وعلیه یحمل قول الكنز: و یقبل قول الکافر فی الحل والحرمة: یعنی الحاصِلین فی ضمن المعاملات، لا مطلق الحل والحرمة كما توهمه الزیلعی. “^(۱) اس کی واضح تشریح علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمۃ والرضوان نے رد المحتار میں کی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے رد المحتار، ج: ۹، ص: ۹۷ کتاب الحظر والإباحة، دار الکتب العلمیة، بیروت)

❖ صدر الشریعہ علامہ محمد امجد علی قادری رضوی رحمۃ اللہ علیہ بہار شریعت میں لکھتے ہیں:

”اپنے نوکریا غلام کو گوشت لانے کے لیے بھیجا اگرچہ یہ مجوسی یا ہندو ہو وہ گوشت لایا اور کہتا ہے کہ مسلمان یا کتابی سے خرید کر لایا ہوں تو یہ گوشت کھایا جاسکتا ہے اور اگر اس نے یہ آکر کہا کہ مشرک مثلاً مجوسی یا ہندو سے خرید کر لایا ہوں تو اس گوشت کا کھانا حرام ہے، کہ خریدنا بیچنا معاملات میں سے ہے اور معاملات میں کافر کی خبر معتبر ہے۔ اگرچہ حلت و حرمت دیانات میں سے ہیں اور دیانات میں کافر کی خبر نامقبول ہے مگر چونکہ اصل خبر خریدنے کی ہے اور حلت و حرمت اس مقام پر ضمنی چیز ہے، لہذا جب وہ خبر معتبر ہوئی تو ضمناً یہ بھی ثابت ہو جائے گی اور اصل خبر حلت و حرمت کی ہوتی تو نامعتبر ہوتی۔“^(۲) ❖ تکملہ البحر الرائق میں ہے:

” (فاشترط فیہا): أي المعاملات (التمیز لا غیر فإذا قبل فیہا قول الممیز) حرًا كان أو عبدًا مسلمًا كان أو كافرًا، صغيرًا كان أو كبيرًا (وكان فی ضمن قبولہ فی الدیانات، یقبل قولہ فی الدیانات ضمناً؛ لِمَا ذكرنا، حتی إذا قال الممیز: أهدی إليك فلان هذه الجارية أو بعثني مولاي بها إليك، وسعه الأخذ والاستعمال حتی جاز له الوطؤ بذلك، لأن الدیانات دخلت تبعًا للمعاملات كما تقدم بخلاف الدیانات المقصودة لأنه لا یكثر وقوعها كالمعاملات، ولا حرج فی اشتراط العدالة. “^(۳)

مذکورہ بالا عبارتوں کے علاوہ عنایہ، تبیین الحقائق (۲۹/۷)، فتاویٰ عالمگیری (۲۷۱/۵)، فتاویٰ رضویہ (۲۸۱/۲) کے جزئیات سے بھی اپنا موقف ثابت کیا ہے۔

فائدہ: ان دونوں موقف سے تعلق رکھنے والے بیش تر علمائے کرام موجودہ زمانے میں طبیب کی مذکورہ بالا شرطوں میں تخفیف کے قائل ہیں، جس کی تفصیل سوال نمبر (۴) کے جواب میں آ رہی ہے۔

(۱) رد المحتار، ج: ۹، ص: ۹۷، کتاب الحظر والإباحة، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) بہار شریعت حصہ: ۱۶، ص: ۳۶-۳۷، المجمع المصباحی، مبارک پور

(۳) تکملہ البحر الرائق، فصل فی الأكل و الشرب، ج: ۸، ص: ۱۸۶، دار الکتب العلمیة، بیروت

تیسرا موقف: اگر طبیب دورانِ علاج کوئی ایسی ہدایت کرے جس کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ بابِ دیانات سے ہو اور اس کی ہدایت پر عمل کرنے میں کسی عبادت کا افساد لازم آئے تو اس کی طبی ہدایات پر عمل کے جواز کے لیے اس طبیب کے حاذق و ماہر ہونے کے ساتھ مسلمان ہونا اصالۃً، جب کہ عادل ہونا یقینی طور پر ظن غالب کے حصول کے لیے شرط ہے۔ اس لیے کہ کبھی کبھی مسلم فاسق کی خبر کے صدق پر بھی ظن کا حصول ہو جاتا ہے اور اس وقت اس کی خبر بھی بابِ دیانات میں معتبر ہو جاتی ہے، اور مستور یا غیر ظاہر الفسق ہونے کی شرط خبر کو صدق سے قریب کرنے کے لیے ہے۔ اس لیے کہ مذہب میں مستور الحال کا حکم فاسق کی طرح ہے اگرچہ امام حسن کی روایت میں اس کا حکم عادل کی طرح ہے... تو عدالت یا استتارِ حال کی شرط لازمی نہیں، بلکہ صدقِ خبر کو یقینی یا اس سے قریب تر بنانے کے لیے ہے۔ یہ موقف مولانا قاضی فضل احمد مصباحی صاحب کا ہے۔

چوتھا موقف: قاضی فضل احمد مصباحی صاحب کے برادرِ کبیر قاضی فضل رسول مصباحی کا ہے۔ یہ براہِ راست دیانات سے تعلق کی صورت میں اپنے برادرِ صغیر (قاضی فضل احمد مصباحی صاحب) والے موقف پر ہیں مگر بالواسطہ دیانات سے تعلق کی صورت میں ان سے اختلاف کرتے ہیں اور ہر طبیب کے قول پر عمل کو جائز قرار دیتے ہیں، خواہ وہ عادل ہو یا فاسق، مسلم ہو یا غیر مسلم۔

پانچواں موقف: یہ ہے کہ اگر طبیب کی طبی ہدایات کا تعلق براہِ راست دیانات سے ہو تو اس کی طبی ہدایات پر عمل کرنے کے لیے دو چیزوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے:

① طبیب ماہرِ امراض ہونے کے ساتھ مسلمان، عادل یا مستور الحال ہو۔

② اجتہاد و تحری کے بعد مریض کے نزدیک، ڈاکٹر کا (طبی ہدایات صادر کرنے میں) صادق القول ہونا مظنون بہ ظن غالب ہو۔

یہ موقف مولانا ابراہیم احمد اعظمی کا ہے۔ اسی سے ملتا جلتا موقف مفتی بدر عالم مصباحی صاحب کا بھی ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ”فقہانے جو شرطیں لگائی ہیں ان تمام شروط و قیود کی غرض غلبہ ظن کا حصول ہی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مریض کو ڈاکٹر کی ہدایات پر عمل نہ کرنے کی صورت میں از دیامرض کا ظن غالب ہے تو اسے ان ہدایات پر عمل کی اجازت ہونی چاہیے، ڈاکٹر مسلم ہو یا کافر، فاسق ہو یا غیر فاسق۔“

چھٹا موقف: یہ ہے کہ براہِ راست دیانات میں کافر کا قول معتبر نہیں، لیکن علاجِ معالجہ در حقیقت معاملات ہی کی قبیل سے ہیں، بالواسطہ اور ضمنی دیانات سے ہیں اس لیے اس میں غیر مسلم ڈاکٹر کی ہدایات پر عمل میں بھی حرج نہیں۔

یہ موقف مولانا محمد حنیف رضوی بریلوی، مولانا معین الدین مصباحی اور مفتی محمد نظام الدین رضوی کا ہے۔ اس کے تعلق سے مفتی صاحب کے مقالے سے کچھ خاص گوشے نذر قارئین کرتا ہوں۔

① دو علاج کا تعلق معاملات سے ہے مگر یہ کہ ڈاکٹر اپنی حد سے آگے بڑھ کر شرعی مسائل بتانے لگے تو صرف اس

صورت میں وہ دیانات سے ہوگا۔

(۲) معاملات سے مراد خرید، فروخت، اجارہ وغیرہ وہ تمام عقود اور امور ہیں، جن میں مال یا کام کے بدلے مال لیا جائے، ایک فریق کے قول یا فعل سے دوسرے کے ذمہ کچھ لازم نہ ہو اور دوسرا فریق قائل یا فاعل سے نزاع نہ کر سکے۔

(۳) مریض کی جانچ اور نسخہ تجویز کرنے کی فیس اجرت ہے اور یہ معاملہ عقد اجارہ ہے، دام دے کر اس سے دوا لینا عقد بیع ہے، معاوضہ ایکسرے، سونوگرافی، خون، پیشاب وغیرہ کا لٹ اسٹ اجارہ ہے، جو بلاشبہ معاملات سے ہیں، ڈاکٹر نے مریض کے لیے جو علاج تجویز کیا اسے قبول کرنا اس پر لازم نہیں اور مریض کو اس بارے میں ڈاکٹر سے نزاع کا حق نہیں اس لیے بھی یہ معاملات سے ہی ہے کہ اس پر معاملات کی تمام تعریفات صادق آتی ہیں بلفظ دیگر معاملات کے تمام بنیادی اوصاف اس میں پائے جاتے ہیں۔

(۴) اگر علاج کا تعلق براہ راست دیانات مقصودہ سے ہو، یعنی اس سے کسی عبادت کا ترک یا ابطال یا حرام کا ارتکاب یا نجاست سے آلودگی لازم آئے، تو معالج ڈاکٹر کے لیے تین اوصاف کا جامع ہونا ضروری ہے۔ (۱) حاذق ہو (۲) مسلمان ہو (۳) عادل یا مستور ہو۔

(۵) مگر عام حالات میں علاج کا تعلق دیانات مقصودہ سے نہیں ہوتا بلکہ ایسے معاملات یا طبی امور سے ہوتا ہے جن کے ضمن میں دیانات بھی ثابت ہوتے ہیں اور ایسے دیانات میں فاسق و کافر سب کی خبر مقبول ہے۔
مذکورہ بالا مقالہ نگاروں کے علاوہ کچھ مندوبین کرام ایسے ہیں جن کے مقالوں میں اس سوال کا کوئی واضح جواب نہیں ملتا۔

جوابات سوال (۳) الف

تیسرے سوال کے دو جز ہیں:

پہلا جز یہ ہے کہ فقہائے کرام کی عبارتوں میں طبیب کے لیے اسلام اور عدالت یا غیر ظاہر الفسق ہونے کی شرطیں احترازی ہیں، یا ان کا مقصد ظن و اعتماد کا حصول اور اضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے؟

اس سوال کے جواب میں سارے مندوبین کرام اس بات پر متفق ہیں کہ ان شرائط کا مقصد ظن و اعتماد کا حصول اور اضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے، مگر اس کے ساتھ ان شرطوں کے احترازی اور غیر احترازی ہونے میں اختلاف ہے، اس طرح اس کے جواب میں اہل علم کے تین موقف ہمارے سامنے ہیں۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ یہ شرطیں احترازی بھی ہیں اور ان کا مقصد ظن و اعتماد کا حصول بھی ہے۔ یہ درج ذیل علماے کرام کا موقف ہے۔

• مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد اختر کمال مصباحی • مفتی محمد معراج القادری • مولانا ناصر اللہ رضوی • مولانا محمد صدر الوری قادری • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی • مولانا ابرار احمد اعظمی • مفتی بدر عالم مصباحی • مفتی شیر محمد خان مصباحی (دار ثنیہ، لکھنؤ)

• مولانا عبدالغفار عظمیٰ • قاضی شہید عالم رضوی • مفتی زاہد علی سلامی • مولانا عبدالحق رضوی • مولانا محمد ناظم علی رضوی مصباحی • مولانا محمد نظام الدین عیسیٰ مصباحی • مفتی معین الدین مصباحی • مفتی محمد نظام الدین رضوی • راقم سطور (نفیس احمد مصباحی)۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ حاذق اور مسلم ہونے کی شرطیں احترازی ہیں اور عدالت یا مستور الحال ہونے کی شرط انفاق ہے۔ یہ موقف قاضی فضل رسول مصباحی کا ہے۔ جب کہ قاضی فضل احمد صاحب کا موقف یہ ہے کہ طبیب کے لیے اسلام کی شرط احترازی ہے کہ کافر کی خبر دیانات کے باب میں بالکل معتبر نہیں، جب کہ عدالت یا غیر ظاہر الفسق ہونے کی شرط مکمل طور پر احترازی نہیں بلکہ مقصد ظن و اعتماد کا حصول اور حتی الامکان اضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ یہ شرطیں احترازی نہیں ہیں، بلکہ ان کا مقصد ظن و اعتماد کا حصول اور اضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے۔ یہ موقف بقیہ علمائے کرام کا ہے۔ ان میں سے بیش تر نے ان شرطوں کے احترازی ہونے کی صراحت نفی کی ہے اور بعض حضرات نے اگرچہ صراحت نفی نہیں کی ہے لیکن ان کی عبارات سے احترازی نہ ہونا ہی مترشح ہوتا ہے۔

جوابات سوال (۳)ب

تیسرے سوال کا دوسرا جز یہ ہے کہ جدید تحقیقاتی آلات اور مشینوں کے ذریعہ حاصل ہونے والی رپورٹ سے اس مقصد کا حصول ہو سکتا ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام چار خانوں میں تقسیم ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ جدید تحقیقاتی آلات اور مشینوں کے ذریعہ حاصل ہونے والی رپورٹ کو زیادہ سے زیادہ ڈاکٹر کی ایک گونہ اہلیت (نباضی) کے قائم مقام مانا جاسکتا ہے، اس سے اسلام اور عدالت کی کمی پوری نہیں ہو سکتی۔ یہ نظریہ مولانا ساجد علی مصباحی کا ہے۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ ان آلات اور مشینوں سے ظن و اعتماد اور اضرار کے اندیشے سے بچاؤ کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔ اس نظریہ کے حامل علمائے کرام درج ذیل ہیں:

• مفتی محمد نظام الدین رضوی • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا صاحب علی فردوسی • مولانا احمد رضا مصباحی • مولانا محمد انور نظامی • مولانا محمد رفیق عالم مصباحی • مولانا شمشیر علی رضوی • مفتی شمشاد احمد مصباحی • مولانا محمد ناصر مصباحی • مولانا محسن رضا ہادی، مولانا شبیر احمد مصباحی • مفتی عبدالسلام رضوی • مفتی شہاب الدین احمد نوری • مفتی محمد عالم گیر مصباحی • مفتی شفیق احمد شریفی • مفتی حبیب اللہ نعیمی مصباحی • مفتی محمد عنایت احمد نعیمی • مولانا محمد بشیر القادری • مولانا محمد صدر الوری قادری • مولانا ابرار احمد عظمیٰ • مولانا شبیر محمد مصباحی • مولانا عبدالغفار عظمیٰ • راقم الحروف (نفیس احمد مصباحی) • مولانا مسیح احمد قادری مصباحی

❖ حضرت مفتی نظام الدین رضوی صاحب لکھتے ہیں:

”اب جدید طبی آلات امراض کی تشخیص میں ویسے ہی قابل اعتماد ہیں جیسا عادل یا مستور طبیب کیوں کہ یہ آلات مرض

کا مشاہدہ کر دیتے ہیں اور آج اس پر عوام و خواص، علماء، جہلاً سبھی اعتماد کرتے ہیں، تو ایک طرف مرض کا مشاہدہ، دوسری طرف عوام و خواص کا تعامل، دونوں کے مجموعے نے عدالت اور ظاہری دین داری کی جگہ لے لی ہے۔“

❖ راقم السطور (نفیس احمد مصباحی) نے اپنے مقالے میں لکھا ہے:

”اب جدید طبی آلات اور مشینوں کے ذریعہ فی زمانہ اس ظن غالب کا حصول ہو سکتا ہے، جب کہ ان آلات اور مشینوں کے ماہر اور اسپیشلسٹ ڈاکٹر اس کی رپورٹ تیار کریں اور ان کے بارے میں کوئی ایسی اطلاع نہ ہو کہ وہ اپنے مذہب میں بہت متعصب ہیں اور مسلمانوں کے ساتھ موقع در موقع تعصب سے کام لیتے ہیں۔ ان دو شرطوں کے ساتھ ان آلات کے ذریعہ تیار کی جانے والی رپورٹ سے ظن غالب کا حصول ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ پہلے زمانہ میں ماہر اطباء نباشی کے ذریعہ امراض کی جو تشخیص کرتے تھے آج مشینوں کے پردوں پر انھیں خود آنکھوں سے دیکھا جاتا ہے۔“

تیسرا نظریہ: یہ ہے کہ ان طبی آلات اور مشینوں سے اسی وقت اس مقصد کا حصول ہو سکتا ہے جب کہ ان کو چلانے والے اور ان کی رپورٹ تیار کرنے والے ڈاکٹر مسلم اور کم از کم مستور الحال ہوں۔ یہ نظریہ درج ذیل اہل علم کا ہے۔

• مولانا نور احمد قادری مصباحی • مولانا شبیر احمد مصباحی • مولانا عرفان عالم مصباحی • مولانا سرفراز احمد برکاتی • مولانا صوفی محمد عبدالرحمن رضوی • مولانا ریحان رضا مصباحی •

چوتھا نظریہ : یہ ہے کہ یہ رپورٹیں اپنے تیار کرنے والوں کے تابع ہیں، جو ڈاکٹروں کا حکم، وہی ان کی تیار کردہ رپورٹوں کا حکم ہوگا۔ ان میں مختلف نظریات کے حامل اہل علم شریک ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک ان رپورٹوں کا حکم وہی ہوگا جو ان کے نزدیک ڈاکٹروں اور طبیوں کا حکم ہے، جو سوال نمبر ۲ کے جواب میں گزر چکا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

• قاضی شہید عالم رضوی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد حنیف رضوی • مولانا محمد جابر خاں مصباحی • مولانا نثار احمد نظامی مصباحی • مولانا محمود علی مشاہدی • مولانا محمد ناظم علی رضوی مصباحی • مفتی بدر عالم مصباحی • مفتی محمد معراج القادری • مولانا ناصر اللہ رضوی • مفتی زاہد علی سلامی • مولانا معین الدین مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • مولانا محمد اختر کمال مصباحی • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی۔

مذکورہ بالا اہل علم کے علاوہ کچھ ایسے مقالہ نگار بھی ہیں جنہوں نے ان رپورٹوں کے تعلق سے اپنا نظریہ سپرد قلم نہیں فرمایا۔ ان حضرات کے نام یہ ہیں:

• مولانا محمد سلیمان مصباحی • مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور • مولانا محمد اسحاق رام پوری • مولانا عبدالحق رضوی • مولانا محمد نظام الدین عیسیٰ مصباحی۔

جوابات سوال (۴)

چوتھا اور آخری سوال یہ ہے: کہ بہر حال باب دیانات میں مذکورہ شرائط سے خالی طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا کیسا ہے؟

اس سوال کے جواب میں بیش تر مندوبین کرام عصر حاضر کی مجبوریوں اور تقاضوں کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی مشروط

اجازت دیتے ہیں اور کچھ لوگ پوری استقامت کے ساتھ حالات کا مقابلہ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں، اور کسی صورت میں مذکورہ بالا شرائط سے خالی طبیب کی باب دیانات سے متعلق طبی ہدایات پر عمل کی اجازت نہیں دیتے۔ اس طرح علمائے کرام کے اس کے جواب میں بنیادی طور پر دو موقف ہیں۔

پہلا موقف: باب دیانات میں مذکورہ بالا اوصاف سے خالی طبیب کی طبی ہدایات پر عمل جائز نہیں۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام ہے:

• مولانا احمد رضا مصباحی • مولانا شبیر احمد مصباحی • مفتی محمد معراج القادری • مولانا سرفراز احمد برکاتی اور ان کے مصدقین • مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور • مفتی عنایت احمد نعیمی • مولانا ناصر حسین مصباحی • مولانا نور احمد قادری مصباحی • مولانا عرفان عالم مصباحی • مولانا محمد بشیر القادری۔

ان میں سے مولانا احمد رضا مصباحی بڑے شد و مد کے ساتھ اس کو منع کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”براہ راست باب دیانات میں مریض کے لیے مذکورہ بالا شرائط سے خالی طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا ہرگز جائز نہیں۔“

جب کہ مولانا شبیر احمد مصباحی اسے ناجائز اور گناہ قرار دیتے ہیں اور موخر الذکر تینوں حضرات فقہائے کرام کے بتائے ہوئے طریقوں میں سے کسی طریقے سے گمانِ غالب کے حاصل ہو جانے پر اس کی ہدایات پر عمل کو جائز کہتے ہیں، بہ صورتِ ثانی ناجائز۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ اس صورت میں غیر مسلم طبیب کے قول پر عمل کرنا تو جائز نہیں، لیکن مسلم فاسق کے قول پر عمل جائز ہے، بہ شرطے کہ اس کا صادق القول ہونا تحری کے ذریعہ معلوم ہو۔

اس موقف کے حامل علمائے کرام یہ ہیں:

• مولانا محمد نظام الدین علی • مولانا نثار احمد مصباحی • مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • قاضی فضل رسول مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ جہاں ان اوصاف کے حامل طبیب اور ڈاکٹر بہ آسانی دستیاب ہوں وہاں ان اوصاف سے خالی طبیب کے قول پر عمل جائز نہیں۔ اور جہاں اس طرح کے طبیب نہ ہوں (اس وقت دنیا، خصوصاً ہندوستان کے بیش تر مقامات ایسے ہی ہیں) وہاں مسلم فاسق اور غیر مسلم طبیب کی طبی ہدایات پر عمل کی اجازت ہے، کیوں کہ اس صورت میں وہاں ڈاکٹروں کے لیے اسلام اور عدالت کی شرط لگانا مسلمانوں کو حرج میں ڈالنا ہے۔ والخرج مدفوع بالنص،

قال تعالى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۱)
و قال ايضاً: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۲)

(۱) الحج ۲۲، آیت: ۷۸۔

(۲) البقرة ۲، آیت: ۱۸۵۔

یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

• مولانا شمشاد احمد مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مفتی حبیب اللہ نعیمی • مفتی شہاب الدین احمد نوری • مفتی شفیق احمد شربی • مولانا صاحب علی فردوسی • مولانا محمد کونین نوری • مولانا محمد رفیق عالم مصباحی • مولانا محسن رضا ہادی • مولانا شبیر احمد مصباحی • مولانا محمد عالم گیر مصباحی • مولانا شیر محمد خان مصباحی • مولانا عبدالغفار اعظمی • مولانا محمد مسیح احمد قادری • مولانا محمد جابر خاں مصباحی • قاضی شہید عالم رضوی • مولانا محمد انور نظامی • مولانا عبدالحق رضوی • مولانا محمد اسحاق مصباحی • مولانا محمد اختر کمال قادری • مفتی زاہد علی سلامی • مولانا محمد ناظم علی مصباحی • مولانا محمد صدر الوری قادری • مولانا محمد سلیمان مصباحی • راقم سطور (نفیس احمد مصباحی) • مفتی عبدالسلام رضوی۔

ان میں سے بعض نے ضرورت شرعیہ کی صورت میں اجازت دی ہے بعض نے ضرورت و حاجت دونوں میں اور بعض نے حرج کا لفظ استعمال کیا ہے جو ضرورت و حاجت دونوں کو شامل ہے۔ پھر کچھ لوگوں نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ حرج کی صورت میں بھی اجازت اس وقت ہے جب کہ وہ کافر طیب مسلمانوں کے ساتھ تعصب نہ برتتا ہو اور مریض کا دل بھی تحری کے بعد اس سے مطمئن ہو۔

مولانا محمد سلیمان مصباحی لکھتے ہیں:

”حاصل کلام یہ ہے کہ غیر مسلم طبیب کی ہدایات قبول کرنے سے اگر کسی مسلم مریض کی عبادت فوت ہوتی ہو یا عبادت کا کوئی رکن مفقود ہوتا ہو تو اس کے لیے صرف اتنی رخصت ہو سکتی ہے کہ ان ہدایات پر عمل کرنے کی وجہ سے اس کو بلا عذر تارک عبادت نہیں کہا جائے گا اور نہ ہی اس کی تفسیق کی جائے گی اور جتنے دنوں تک اس کی طبی ہدایات کی وجہ سے عبادت یا رکن عبادت فوت ہوا ہو اتنے دنوں کی قضا اس پر بہر حال واجب ہوگی۔“

مولانا محمد انور نظامی حرج و ضرر کے علاوہ تواثر کو بھی اجازت کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔

چوتھا موقف: اس صورت میں مسلم و غیر مسلم ہر طرح کے طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا جائز ہے کہ درحقیقت

ان کا تعلق دیانات مقصودہ سے نہیں بلکہ یہ سب ہدایات دیانات ضمنیہ سے ہیں، اور دیانات ضمنیہ میں بہ شرط تحری فاسق بلکہ کافر کی خبر بھی مقبول ہے۔ یہ موقف درج ذیل اہل علم کا ہے:

• مولانا محمد حنیف رضوی • مولانا معین الدین مصباحی • مفتی محمد نظام الدین رضوی۔

مولانا محمد حنیف رضوی رقم طراز ہیں:

”علاج کے دوران جو خبریں ڈاکٹروں کی جانب سے موصول ہوں گی وہ سب من جملہ معاملات ہیں، باب دیانات سے جو بھی شمار ہوں گی وہ سب ضمناً اور تبعاً ہوں گی، اور اگر کہیں کسی (ڈاکٹر) کا ایسا قول سامنے آئے بھی تو اس کو شاذ و نادر قرار دیا جائے اور اس کو مدار حکم شرعی نہ مانا جائے۔“

مولانا معین الدین مصباحی لکھتے ہیں:

”دورانِ علاج کافر و فاسق ڈاکٹروں کی ہدایات پر عمل کرنا جائز ہے کہ یہ ضمنی دیانات کی خبر ہے، اور پھر حرج و ضرورت بھی متحقق ہے۔“

مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظم مجلس شرعی کے مقالہ سے سوال نمبر (۲) کے جواب میں ان کا یہ موقف گزر چکا ہے کہ وہ عام حالات میں علاج کا تعلق دیانات مقصودہ سے نہیں مانتے ہیں، بلکہ دیانات ضمنیہ سے مانتے ہیں، جس میں فاسق و کافر سب کی خبر مقبول ہوتی ہے۔ ساتھ ہی وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

”اب جدید طبی آلات امراض کی تشخیص میں ویسے ہی قابلِ اعتماد ہیں جیسے عادل یا مستور طبیب کیوں کہ یہ آلات مرض کا مشاہدہ کرا دیتے ہیں اور آج اس پر عوام و خواص، علما، جہلا سبھی اعتماد کرتے ہیں، تو ایک طرف مرض کا مشاہدہ، دوسری طرف عوام و خواص کا تعامل، دونوں کے مجموعے نے عدالت اور ظاہری دین داری کی جگہ لے لی ہے، اس حیثیت سے بھی اب فاسق اور کافر طبیب حاذق سے علاج جائز ہے، تاہم اس کی پاس داری شرعی کی تحری بھی کر لینی چاہیے۔“

مریض کو اپنے یاد دہانی کے تجربے سے یا مرض کی علامت ظاہرہ سے یہ ظن غالب ہو گیا کہ طبیب کا مشورہ نہ قبول کرنے کی صورت میں حرج شدید واقع ہوگا۔ (مثلاً جان چلی جائے گی یا عضو تلف ہو جائے گا) تو وہ کافر طبیب کا مشورہ قبول کر لے گا کہ حرام کار تکاب کرنا پڑے کہ اس کی بنیاد حقیقت میں اپنے تجربے اور علامت ظاہرہ پر ہے نہ کہ کافر یا فاسق طبیب کی ہدایت پر۔“

پانچواں موقف: یہ ہے کہ خالص دیانات کی صورت میں بھی مذکورہ بالا شرائط سے خالی طبیب کی ہدایات پر عمل کی اجازت اس وقت ہوگی جب کہ مریض کو ظن غالب ہو جائے کہ اس کی طبی ہدایات پر عمل نہ کرنے کی صورت میں مرض بڑھ جائے گا، یا وہ قریب ہلاک ہو جائے گا۔

یہ موقف مفتی بدر عالم مصباحی، مولانا شمشیر علی رضوی اور مولانا ابرار احمد اعظمی کا ہے۔
مولانا ابرار احمد اعظمی کہتے ہیں:

”اگر اجتہاد و تحری کے بعد مریض کو غلبہ ظن حاصل ہو کہ مذکورہ ڈاکٹر کی طبی ہدایات عدالت دینی کی بنیاد پر نہیں بلکہ سببِ طبابت سے جڑے ہونے کے ناطے ازراہ ہمدردی و خیر خواہی اور بر بنائے تجربہ ہیں تو ایسی صورت میں مریض کو اپنے غلبہ ظن پر اعتماد کرتے ہوئے اس طبیب کی طبی ہدایات پر عمل کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ لائن غلبۃ الظن حجة موجبة للعمل کما صرحوا۔“

مقالات کے جائزے کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

نتیجہ طلب امور

① عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹروں سے علاج غیر مشروط طریقے پر جائز ہے یا مشروط طریقے پر۔ بہ صورتِ ثانی وہ شرائط کیا ہیں؟

② طبیب کی طبی ہدایات کا تعلق صرف معاملات سے ہوتا ہے یا معاملات اور دیانات دونوں سے؟ بہ صورتِ ثانی دیاناتِ مقصودہ اور دیاناتِ ضمنیہ دونوں سے تعلق کی صورت میں حکم ایک ہی ہو گا یا الگ الگ، اور بہر صورت وہ حکم کیا ہے؟

③ تحصیل غلبہٴ ظن کے لیے فقہائے کرام کی بیان کردہ تین صورتوں میں طبیب حاذق، مسلم عادل یا مستور کی خبر بھی ہے۔ اس میں سب شرطیں احترازی ہیں یا سب اتفاقی یا بعض احترازی اور بعض اتفاقی؟ موخر الذکر صورت ہو تو ان کی نشان دہی کریں۔

④ جدید تحقیقی طبی آلات اور مشینوں کے ذریعہ حاصل ہونے والی رپورٹ کا حکم کیا ہے؟ کیا وہ صرف ڈاکٹر کی ایک گونہ اہلیت (نباضی) کے قائم مقام ہے، یا وہ اسلام، عدالت اور نباضی تینوں کے قائم مقام ہے، یا وہ ظن کا فائدہ دینے نہ دینے میں اپنے چلانے والے اور رپورٹ تیار کرنے والے ماہرین کے تابع ہے کہ ان کے اسلام و عدالت کی صفات سے متصف ہونے کی صورت میں ظن و اعتماد کا فائدہ دے اور ان صفات سے متصف نہ ہونے کی صورت میں یہ فائدہ نہ دے۔

⑤ موجودہ زمانے میں بابِ دیانات (مقصودہ و غیر مقصودہ) میں فاسق یا کافر طبیب حاذق کی طبی ہدایات پر عمل کرنا جائز ہے یا ناجائز؟ جائز ہو تو جواز کی بنیادیں کیا ہیں؟ صرف ضرورت، یا ضرورت و حاجت دونوں، یا کچھ اور؟

⑥ جواز کی صورت میں طبی ہدایات سے متاثر ہونے والی نماز، روزہ، وغیرہ عبادات کا تفصیلی حکم بیان فرمائیں، کیا اس رخصت و اجازت کا اثر صرف رفعِ اثم تک محدود رہے گا اور صحتِ یابی کے بعد قضا (اور صوم ہو) تو قضا و کفارہ دونوں کی یا ایک کی ادائیگی ضروری ہوگی، یا رفعِ اثم کے ساتھ قضا و کفارہ دونوں یا ایک ساقط ہو جائے گا؟



فیصلے

طیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

دوا، علاج ایک انسانی ضرورت ہے مگر ہر شخص خود اس کی مہارت نہیں رکھتا اس لیے کسی طیب کا سہارا لیتا ہے اور طیب کی ہدایات اور طریقہ علاج پر عمل کرنا عموماً ایک دنیاوی معاملہ ہے لیکن بعض حالات میں یہ دینی معاملہ ہو جاتا ہے، یا اس کے ضمن میں دینی عمل بھی آجاتا ہے مثلاً ایک شخص آنکھ کی بیماری میں مبتلا ہے وہ کسی طیب سے علاج کراتا ہے۔ ڈاکٹر اسے ہدایت کرتا ہے کہ اگر تم رکوع و سجود وغیرہ میں اپنا سر جھکاؤ گے تو بینائی سے محروم ہو جاؤ گے، یا یہ مرض شدت اختیار کر لے گا اور بہت دیر میں شفا ہوگی، یا صرف سر جھکانے سے منع کرتا ہے۔ یوں ہی رمضان کے روزے میں کسی مریض کو طیب دوا کھانے کو کہے اور یہ بتائے کہ تم نے اگر دن میں یہ دوا فوراً نہیں کھائی تو جان کا خطرہ یا مرض بڑھنے کا اندیشہ ہے، ان حالتوں میں علاج کا تعلق براہ راست یا بالواسطہ عبادت اور دینی عمل سے ہو جاتا ہے۔ مریض کے لیے ان صورتوں میں طیب کی ہدایات پر عمل کرنے کے لیے فقہائے کرام نے صراحت فرمائی ہے کہ طیب کا مسلم اور صاحب تقویٰ یا بہ ظاہر دین دار ہونا ضروری ہے۔ لیکن اس وقت بشمول ہندوستان دنیا کے بیش تر ممالک کا حال یہ ہے کہ ان شرائط و اوصاف کے حامل اطباء عموماً دست یاب نہیں ہوتے، مجبوراً مسلمان ہر طرح کے ڈاکٹروں سے ہر قسم کا علاج کراتے ہیں اور ان کی طبی ہدایات پر عمل کرتے ہیں۔

سوال یہ درپیش ہے کہ موجودہ حالات میں بھی طیب کے لیے حاذق ہونے کے ساتھ مسلم اور صاحب تقویٰ یا ظاہراً دین دار ہونا ضروری ہے یا نہیں؟

جواب: ① وہ حالات جن میں بلا عذر شرعی کسی ناجائز کام مثلاً نجس یا حرام چیز سے علاج، خطرناک آپریشن، صوم و صلاۃ وغیرہ عبادت کا ابطال یا ترک اور حلق لہیہ وغیرہ کا ارتکاب نہ کرنا پڑے۔ ایسے عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹروں سے علاج دو طرح کا ہوتا ہے:

خارجی: جیسے جوڑوں کی ماش وغیرہ جس میں وہ کوئی طبی خیانت و بدخواہی نہ کر سکے۔

داخلی: جس میں طبی خیانت و بدخواہی کی گنجائش ہو۔

خارجی علاج غیر مسلم سے مطلقاً جائز ہے۔ جیسے اس سے خرید و فروخت جائز ہے۔

داخلی علاج بھی جائز ہے جب کہ ماحول فسادات و تعصب کا نہ ہو، اور دیگر حالات میں بھی جب یہ معلوم ہو کہ وہ

مسلمانوں سے تعصب نہیں رکھتا اور دل اس سے علاج کرنے پر جے۔ اور اگر وہ بد مذہب ہو تو اس کا عدم تعصب اور زیادہ جانچنے اور پرکھ لینے کی ضرورت ہے۔ خصوصاً علما اور عمائد اہل سنت کو اس میں بہت احتیاط چاہیے۔

❷ خاص حالات یعنی جب طبیب دور ان علاج کوئی ایسی ہدایت کرے جس کا تعلق براہ راست دیانات سے ہو یعنی

اس سے کسی عبادت کا ترک یا ابطال یا حرام کار تکاب یا نجاست سے آلودگی واقع ہو تو اصل حکم یہ ہے کہ معالج (۱) حاذق ہو

(۲) مسلمان ہو (۳) صاحب تقویٰ، یا ظاہر آدین دار ہو۔ لیکن دین دار طبیب کی سخت کم یابی اور حرج شدید کی وجہ سے اب

فاسق اور کافر طبیب سے علاج کی اجازت ہے بشرطے کہ تحری کے بعد مریض کا دل اس بات پر جے کہ یہ طبیب خواہ مخواہ

کوئی ایسا علاج تجویز نہیں کرتا جس کے باعث ایک مسلمان کو کسی حرام کار تکاب کرنا پڑے، اور جب فاسق، حاذق مسلم طبیب ملے تو غیر مسلم کے علاج سے پرہیز کرے۔

❸ اگر علاج کا تعلق دیانات ضمنیہ یعنی ایسے امور سے ہو جن کے ضمن میں دیانات کا ثبوت ہوتا ہے تو ایسے امور

میں فاسق و کافر سب کی خبر مقبول ہے، اس لیے ان حالات میں بھی ان سے علاج کرنا جائز ہے جب کہ مسلم مریض کو یہ ظن

غالب ہو کہ اس طبیب کی ہدایت طبی فائدے اور قاعدے کی رو سے ہے، کسی امر حرام میں مبتلا کرنا اس کا مقصود نہیں۔

ایک سوال یہ تھا کہ اسلام اور تقویٰ و ظاہری دین داری کی شرطیں اس لیے رکھی گئی تھیں کہ ان کی ہدایتوں پر اعتماد اور

امراض کی تشخیص میں ان کے قول پر اطمینان ہو سکے۔ اب طبی آلات اور مشینیں طبیب حاذق صاحب تقویٰ کی تشخیص کے قائم

مقام ہو سکتی ہیں یا نہیں؟

اس کے جواب میں یہ بتایا گیا کہ آلات اور مشینوں کے استعمال کے بعد ایک رپورٹ تیار ہوتی ہے جو ان مشینوں کو

چلانے والا لکھتا ہے پھر طبیب اس پر اعتماد کر کے علاج تجویز کرتا ہے۔ رپورٹ میں غلطی ہوئی تو علاج بھی غلط ہو سکتا ہے۔

اس لیے رپورٹ تیار کرنے والے کا ماہر اور تجربہ کار ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اسے غیر متعصب بھی ہونا چاہیے۔ ان

مشینوں کی رپورٹ خالص باب معاملات سے تعلق رکھتی ہے اور معاملات میں فاسق و کافر سب کی خبر مقبول ہے اس لیے بشرط

بالا یہ رپورٹ بھی قابل قبول ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ بعض امراض کا حال (مثلاً ہڈی یا عضو بڑھنا یا فریکچر ہونا وغیرہ) تو ان

مشینوں سے قطعی طور پر ظاہر ہو جاتا ہے، اور بعض امراض کو ان مشینوں کے ماہر اپنے علم اور تجربہ کی روشنی میں متعین کرتے

ہیں، بعض امراض میں خود انھیں بھی تردد ہوتا ہے اور اطباء ان رپورٹوں اور دیگر علامات و تجربات کے ذریعہ کسی تعین تک

رسائی پاتے ہیں، اور کہیں وہ بھی متردد رہ جاتے ہیں اور بہت سے ماہرین باہمی مشاورت سے کوئی حل نکالتے ہیں۔ اس

تفصیل کا مقصد یہ ہے کہ طبی ترقیوں کے باوجود آج بھی ان مشینوں کا اظہار ہر معاملے میں یقین یا غلبہ ظن کا افادہ نہیں کرتا۔
ایک سوال یہ تھا کہ جن صورتوں میں مسلم مریض، طبیب کی ہدایت اور اپنے غلبہ ظن و تحری پر عمل کرتے ہوئے کوئی عبادت ترک کرے تو آئندہ اسے کیا کرنا ہوگا؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بہ صورت مذکورہ ترک عبادات کے باعث وہ گنہ گار نہ ہوگا، اور اگر روزہ توڑا ہے تو روزہ توڑنے کا کفارہ اس پر لازم نہ ہوگا، مگر قضا ضرور فرض ہوگی۔ اسی طرح اگر نماز فرض یا واجب ترک ہوئی ہے تو اس کی بھی قضا فرض یا واجب ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



مساجد میں مدارس کا قیام

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

مساجد میں مدارس کا قیام

ترتیب: مولانا محمد صدر الوری قادری، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم

مذہب اسلام کے تحفظ و بقا کے لیے علم دین کی تعلیم و تعلم کا سلسلہ عہد رسالت ہی سے جاری ہے، خود مسجد نبوی شریف میں علم شریعت سیکھنے اور سکھانے کے لیے حضرات صحابہ کرام کی مجالس کا انعقاد ہوتا جن میں علم فقہ کی تعلیم و تعلم کا خصوصی اہتمام ہوتا، اور حضور اقدس ﷺ نے مسجد نبوی شریف میں ایسی مجلسوں کے قیام پر کبھی کوئی انکار نہ فرمایا اور نہ صرف یہ کہ ان کی مدح فرمائی، بلکہ ان میں تشریف فرما ہو کر ان کی رفعت شان کو دوبالا بھی کیا، حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

إن رسول الله ﷺ مر بمجلسين في مسجده فقال كلاهما على خير و أحدهما أفضل من صاحبه أما هؤلاء فيدعون الله و يرغبون إليه فإن شاء أعطاهم و إن شاء منعهم و أما هؤلاء فيتعلمون الفقه أو العلم و يعلمون الجاهل، فهم أفضل و إنما بعثت معلمًا ثم جلس فيهم. (۱)

رسول اکرم ﷺ اپنی مسجد میں دو مجلسوں کے پاس سے گزرے تو ارشاد فرمایا کہ دونوں مجلسیں خیر پر ہیں اور ان میں ایک دوسری سے افضل ہے۔ رہے اس مجلس والے، تو یہ لوگ اللہ تعالیٰ سے دعا اور اس کی رحمت کی طرف رغبت کرتے ہیں، اب اگر اللہ چاہے تو انہیں عطا فرمائے اور چاہے تو روک دے اور اُس مجلس والے تو وہ لوگ فقہ یا علم شریعت سیکھتے ہیں اور ناواقف لوگوں کو سکھاتے ہیں، اس لیے وہ لوگ افضل ہیں اور میری بعثت معلم ہی کے طور پر ہوئی ہے، پھر حضور اقدس ﷺ انہیں میں رونق افروز ہوئے۔

(۱) مشکاة المصابیح، کتاب العلم، الفصل الثالث، ص: ۳۶، مجلس البرکات، مبارک پور

مگر یہ بھی ناقابل تردید حقیقت ہے کہ مسجد شریف میں دینی تعلیم کا یہ سلسلہ محض اللہ سبحانہ و تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی رضا جوئی اور تحصیل ثواب کی خاطر تھا جس پر انھیں کسی دنیاوی اجرت کی خواہش تھی نہ اس کا کوئی مطالبہ تھا، بلکہ حضرات صحابہ کرام درس گاہ نبوی کے ایسے فیض یافتہ خوشہ چیں تھے جن کا مطمح نظر اللہ رب العزت کا یہ ارشاد تھا جو رب تبارک و تعالیٰ نے حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کی حکایت کے طور پر فرمایا:

وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجِرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. (۱)

اور میں اس پر تم سے کچھ اجرت نہیں مانگتا میرا اجر تو بس اسی پر ہے جو سارے جہان کا رب ہے۔
بجاطور سے اس ارشاد پر وہ عمل پیرا تھے حب جاہ اور طلب دنیا سے بے نیاز ہو کر اللہ و رسول کی رضا حاصل کرنا ان کا نصب العین تھا، یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ان پر کوئی انکار نہ فرمایا، بلکہ ان مجلسوں کو باقی رکھتے ہوئے ان کی مدح فرمائی۔
آج کے اس دور میں بھی جگہ جگہ مساجد میں دینی تعلیم کا رواج ہے، کہیں خود مسجد میں ہی معلم بیٹھ کر ایک متعینہ اجرت پر بچوں کو تعلیم دیتا ہے اور اسی کو کسی مخصوص نام سے موسوم کر کے مدرسہ کی شکل دے دی جاتی ہے، جب کہ کہیں ایسا ہوتا ہے کہ ایک زمین مسجد پر وقف ہوتی ہے اور پوری زمین پر مسجد نہیں ہوتی۔ مسجد کی عمارت سے فاضل زمین کا کچھ خالی حصہ ہوتا ہے جس پر کوئی مدرسہ قائم کر دیا جاتا ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ نیچے تہ خانہ بنا دیا جاتا ہے جہاں تعلیم ہوتی ہے اور اوپر مسجد ہوتی ہے۔ جب کہ کتاب الوقف کا ایک جزئیہ ہے۔

ولا يجوز تغيير الوقف عن هيئته فلا يجعل الدار بستاناً ولا الخان حماماً ولا الرباط دكاناً إلا إذا جعل الواقف إلى الناظر ما يرى فيه مصلحة الوقف كذا في السراج الوهاج. (۲)
در مختار میں ہے:

لو بنى فوقه بيتاً للإمام لا يضر لأنه من المصالح، أما لو تمت المسجدية ثم أراد البناء منع ولو قال عنيت ذلك لم يصدق. فإذا كان هذا في الواقف فكيف بغيره فيجب هدمه ولو على جدار المسجد ولا يجوز أخذ الأجرة منه ولا أن يجعل شيئاً منه مستغلاً ولا سكنى. (۳)
بحر الرائق میں ہے:

وفي المجتبى لا يجوز لقيم المسجد أن يبني حوانيت في حد المسجد أو فناءه. (۴)
فتح القدیر میں ہے:

(۱) الشعراء: ۲۶، آیت: ۱۰۹

(۲) فتاویٰ ہندیہ ۲/ ۴۱۱، کتاب الوقف، الباب الرابع عشر فی المتفرقات

(۳) در مختار، ج: ۶، ص: ۵۴۸، کتاب الوقف، مطبوعہ دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۴) بحر الرائق، کتاب الوقف، ج: ۵، ص: ۱۸، دار الکتب العلمیہ، بیروت

وقد ذكر المصنف في علامة النون من كتاب التجنيس قيم المسجد إذا أراد أن يبنى حوانيت في المسجد أو في فناءه لا يجوز له أن يفعل، لأنه إذا جعل المسجد سكناً تسقط حرمة المسجد و أما الفناء فلائنه تبع للمسجد. (۱)

اور اگر مسجد پر وقف شدہ زمین میں کوئی بے جا تصرف نہ کر کے مسجد ہی میں کوئی استاذ یا تنخواہ پچوں کو پڑھانے کے لیے بیٹھا دیا جائے جب بھی یہ کراہت سے خالی نہیں کہ یہ کار دنیا ہو انہ کہ عبادت اور مسجد اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہوتی ہے، دنیا کا کام کرنے کے لیے نہیں ہوتی، علاوہ ازیں بچے جب جمع ہوں گے تو شور بھی ہوگا اور آداب مسجد کے خلاف دیگر امور بھی سرزد ہوں گے، یہی وجہ ہے کہ اگر مسجد کے باہر کہیں بچوں کی تعلیم ہو سکے تو بلا اجرت بھی مسجد میں بیٹھ کر تعلیم دینے کو ہمارے فقہانے مکروہ قرار دیا ہے کہ اس صورت میں مسجد کی بے حرمتی کا اندیشہ ہے۔
بحر الرائق میں ہے:

لو علم الصبيان القرآن في المسجد لا يجوز و يأثم وكذا التأديب فيه أي لا يجوز التأديب فيه إذا كان بأجر و ينبغي أن يجوز بغير أجر وكذا لا يجوز التعليم في دكان في فناء المسجد هذا عند أبي حنيفة و عندهما يجوز إذا لم يضر بالعمامة. (۲)
فتح القدیر میں ہے:

والذي يكتب إذا كان بأجر يكره و بغير أجر لا يكره، هذا إذا كتب العلم والقرآن لأنه في عبادة أما هؤلاء المكتوبون الذين تجتمع عندهم الصبيان واللغات فلا ولو لم يكن لغط لأنهم في صناعة لا عبادة إذ هم يقصدون الإجارة ليس هو الله بل للارتزاق و معلم الصبيان القرآن كالكتاب إن كان لأجر لا و حسبة لا بأس به و منهم من فصل هذا إن كان لضرورة الحر وغيره لا يكره و إلا فيكره وسكت عن كونه بأجر أو غيره و ينبغي حمله على ما إذا كان حسبة فأما إن كان بأجر فلا شك في الكراهة وعلى هذا فإذا كان حسبة ولا ضرورة يكره لأن نفس التعليم و مراجعة الأطفال لا تخلو عما يكره في المسجد والجلوس في المسجد بغير صلاة جائز لا للمصيبة. (۳)
بہار شریعت میں ہے:

”کاتب کو مسجد میں بیٹھ کر لکھنے کی اجازت نہیں جب کہ اجرت پر لکھتا ہو اور بغیر اجرت کے لکھتا ہو تو اجازت ہے

(۱) فتح القدیر، ج: ۵، ص: ۴۴۶

(۲) بحر الرائق، کتاب الوقف، ج: ۵، ص: ۴۱۹، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۳) فتح القدیر، ج: ۱، ص: ۳۶۹

جب کہ کتاب کوئی بری نہ ہو، یوں ہی معلم اجیر کو مسجد میں بیٹھ کر تعلیم کی اجازت نہیں اور اجیر نہ ہو تو اجازت ہے۔ (۱)۔ مگر اس کے باوجود مساجد میں مدارس کا قیام کبھی بر بنائے ضرورت ہوتا ہے۔ مثلاً ایک بڑا شہر ہے جہاں سنیوں کا کوئی ادارہ نہیں یا اگر کوئی ادارہ ہے تو شہر کے تمام علاقوں کے لیے کافی نہیں ہے۔ اور صورت حال ایسی ہے کہ وہاں کے سنی مسلمانوں میں اتنی استطاعت نہیں کہ وہ کہیں الگ سے زمین خرید کر مدرسہ قائم کر لیں، جب کہ بد مذہبوں کے بڑے بڑے ادارے موجود ہیں اور اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ اگر اپنا کوئی مدرسہ نہیں قائم ہوا تو شہر کے بھولے بھالے عوام بد مذہبیت کے چنگل میں پھنس کر ایمان کی عظیم دولت سے محروم ہو سکتے ہیں، مزید برآں وہ مسجد بھی غیروں کے قبضے میں جاسکتی ہے اور اگر اس مسجد میں اپنا کوئی مدرسہ قائم ہو گیا، اس میں کوئی سنی عالم بیٹھ کر درس دینے لگے اور سنی طلبہ کی اس میں آمد و رفت ہونے لگی اور عوام المسلمین اس سے جڑے رہے تو کوئی بد عقیدہ انھیں بہکانہیں سکتا، ساتھ ہی مسجد بھی اپنوں سے آباد رہے گی کوئی باطل قوت اس پر اپنا پنجہ نہیں جماسکتی۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک زمین مسجد پر وقف ہوتی ہے، مگر پوری زمین پر مسجد کی عمارت نہیں ہوتی، کچھ زمین فاضل بھی رہتی ہے، جسے کرایہ پر لے کر اس پر کوئی مدرسہ یا کوئی دکان تعمیر کر دیتے ہیں، اور وہ کرایہ مسجد کے مصالحوں میں صرف ہوتا ہے، اور صورت حال ایسی ہوتی ہے کہ اگر اس خالی زمین پر کوئی تعمیر نہ کی جائے تو خوف خدا نہ رکھنے والے لوگوں کا اس پر غاصبانہ قبضہ ہو سکتا ہے یا اس کا ناجائز استعمال کریں گے۔ ایسے حالات میں مسجد کی جائیداد باقی رکھنے مزید مسجد کی آمدنی کے لیے وہاں کوئی مدرسہ یا دکان تعمیر کر دی جاتی ہے جس سے مسجد کی آمدنی ہوتی رہتی ہے، اس کے علاوہ مسجد کی آمدنی کا کوئی مستحکم ذریعہ بھی نہیں ہوتا۔ چنانچہ تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ میں ہے:

(سئل) فی مسجد له متول آجر قطعة منه لرجل لبني فيه دارًا بلا ضرورة داعية لذلك شرعًا فهل يكون إيجاره المذكور غير صحيح و يهدم ما بني (الجواب) نعم! حيث لا ضرورة داعية إلى ذلك و أمّا إذا كان هناك ضرورة بأن احتاج للعمارة الضرورية و ليس هناك ما يعمر به فقد اختلف فيه فالذي صرح به في الخلاصة الجواز و به أفتى الخیر الرملي عن الناطفي و حيث كان الناظر مصلحًا لا يخشى الفساد والله يعلم المفسد من المصلح، والذي مال إليه الطرسوسي في أنفع الوسائل عدم الجواز قائلًا بأن المسجد إذا قيل بأنه تؤجر منه قطعة للعمارة يؤدي إلى تغير عين الموقوف باعتبار تغير الأحوال إلى أقبح من الأول فإن كان مسجدًا تقام فيه الصلاة فإذا أوجر يبقى بعرضة أن يصير أصطبلًا أو لسكنى الناس فكان التغير إلى حالة أزرى من الحالة الأولى فالتصرف في الأوقاف باعتبار الأعظم لها لا باعتبار

الأدنیٰ اهـ. فحيث لا ضرورة فالإيجار المذكور باطل فيهدم ما بُني (۱).
مزید اسی کتاب میں ہے:

(سئل) في مدرسة خرب بعضها وليس في وقفها مال حاصل يعمر منه ما خرب منها
ولها عقارات معلومة موقوفة عليها و يريد متولي وقفها إيجار بعض العقارات مدة معلومة
مستقبله بأجره معجلة يصرفها في تعميرها الضروري فهل له ذلك (الجواب) نعم. (۲)
فتاویٰ خیرہ میں ہے:

(سئل) في مدرسة احتاجت إلى نفقة لعمارة ما خرب منها وليس هناك ما يعمر به من
الوقف، هل يجوز أن تؤجر قطعة منها بقدر ما ينفق عليها أم لا؟ (أجاب) مقتضى ما في
الخلاصة جواز ذلك فإنه قال ولا يؤاجر فرس السبيل إلا إذا احتيج إلى نفقته فيؤاجر بقدر ما
ينفق عليه وهذه المسألة دليل على أن المسجد المحتاج إلى النفقة تؤاجر قطعة منه بقدر ما
ينفق عليه اهـ. و به يعلم الحكم في المدرسة بالأولى و قد بحث فيه الطرسوسي بحثًا يلوح رده
ولا اعتبار ببحثه وقد قال المحقق ابن الهمام إن الطرسوسي لم يكن من أهل الوقف و قد
نقل كثير من علمائنا عن الناطفي الاستدلال المذكور و علموا له تخريجه و معلوم أن الفرق
بين الناطفي والطرسوسي كما بين السماء والأرض و حيث كان الناظر مصلحًا لا يخشى
الفساد والله يعلم المفسد من المصلح. والله أعلم.

(سئل) في مسجد انهدم جانب وليس له مال يعمر به هذا المنهدم و إن ترك انهدم
جميع المسجد وله قاعة وقفها الواقف لا غلة لها في السنة إلا ما قل وليس هنا من يرغب في
استئجارها مدة، هل تباع لأجل بناء هذا المنهدم أو لا؟ (أجاب) إن أسكن عمارة المسجد
بغلته شيئًا فشيئًا و لا يخشى انهدام المسجد يجب عمارته منها و إن لم يمكن تباع و يعمر
المسجد من ثمنها قال: في التتارخانية نقلًا عن فتاوى النسفي سئل عن أهل محلة باعوا وقف
المسجد لأجل عمارة المسجد، قال: يجوز بأمر القاضي وغيره اهـ. وهو موافق للقاعدة
المشهوره إذا اجتمع ضرران قدم أخفهما ولا نعلم أن أحدًا من علمائنا خالف في هذه
المسألة لا سيما والواقف لهما متحد. والله أعلم (۳)

(۱) تنقيح الفتاوى الحامدية، ج: ۱، ص: ۱۸۸، ۱۸۹

(۲) تنقيح الفتاوى الحامدية، ج: ۱، ص: ۱۸۹

(۳) فتاوى خیرہ، ج: ۱، ص: ۲۱۲، ۲۱۳

بحر الرائق میں ہے:

قیم بییح فناء المسجد لیتجر فیہ القوم أو یضع فیہ سرراً أجرها لیتجر فیہا الناس فلا بأس إذا كان لصالح المسجد و یعذر المستأجر إن شاء الله تعالى إذا لم یکن ممرّ العامة. (۱)
فتح القدیر میں ہے:

ولو اجتمع مال للوقف ثم نابت نائبة من الكفرة فاحتیج إلى مال لدفع شرهم قال الشيخ الإمام ما كان من غلة وقف المسجد الجامع يجوز للحاكم أن یصرفه إلى ذلك على وجه القرص إذا لم تکن حاجة للمسجد إليه. (۲)

مسجد میں بیٹھ کر بچوں کو تعلیم دینے کے تعلق سے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ العزیز فرماتے ہیں:
مسجد میں تعلیم بشرائط جائز ہے۔ (۱) تعلیم دین ہو (۲) معلم سنی صحیح العقیدہ ہو نہ وہابی وغیرہ بدین کہ وہ تعلیم کفر و ضلال کرے گا (۳) معلم بلا اجرت تعلیم کرے کہ اجرت سے کار دنیا ہو جائے گی (۴) نا سمجھ بچے نہ ہوں کہ مسجد کی بے ادبی کریں (۵) جماعت پر جگہ تنگ نہ ہو کہ اصل مقصد مسجد جماعت ہے (۶) غل شور سے نمازی کو ایذا نہ پہنچے (۷) معلم خواہ طالب علم کسی کے بیٹھنے سے قطع صاف نہ ہو... گرمی کی شدت وغیرہ کے وقت جب کہ اور جگہ نہ ہو بضرورت معلم باجرت کو اجازت ہے مگر نہ مطلقاً، یوں ہی سلائی پر سینے والا درزی اگر مسجد کی حفاظت اور اس میں بچوں کو نہ آنے دینے کے لیے مسجد میں بیٹھے اور اپنا سیتا بھی رہے تو اجازت دی ہے یوں ہی غیر نماز کے وقت متعلمان علم دین کو تکرار علم میں رفع صوت کی۔

حدیث میں فرمایا:

جنبوا مساجدکم صبیانکم و مجانینکم. (۳)

بحر الرائق میں ہے:

قالوا ولا یجوز أن تعمل فیہ (أي فی المسجد) الصنائع لأنه مخلص لله تعالى فلا یكون محلاً لغير العبادة غیر أنهم قالوا فی الخیاط إذا جلس فیہ لمصلحة من دفع الصبیان و صيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا یدق الثوب عند طیه دقاً غلیظاً والذي یکتب إن کان بأجر یکره و إن کان بغیر أجر لا یکره. (۴)

در مختار میں ہے:

(۱) بحر الرائق، ج: ۵، ص: ۴۱۸، کتاب الوقف، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۲) فتح القدیر، ج: ۵، ص: ۴۵۰

(۳) سنن ابن ماجہ، ص: ۵۴، ابواب المساجد والجماعات، باب ما یکره فی المساجد

(۴) البحر الرائق، ج: ۲، ص: ۶۲، کتاب الصلاة، باب ما یفسد الصلاة، دار الکتب العلمیة، بیروت.

إذا ضاق فللمصلي إزعاج القاعد ولو مشغلاً بقراءة أو درس . (۱)
ردالمحتار میں ہے:

أقول وكذا إذا لم يضق ولكن من قعوده قطع للصف . (۲)
در مختار مکروہات و ممنوعات مسجد میں ہے:

و رفع صوت بذكر إلا للمتفقهة . (۳)
ردالمحتار میں ہے:

إلا أن يشوش جهرهم على نائم أو مصل أو قارئ . (۴)
مناقب کردری میں ہے:

عن ابن عيينة قال: مررت به (أي بالإمام رضي الله تعالى عنه) وهو مع أصحابه في المسجد قد ارتفعت أصواتهم فقلت: يا أبا حنيفة هذا المسجد والصوت لا يرفع فيه فقال دعهم فإنهم لا يفقهون إلا به . والله تعالى أعلم . (۵)
اب درج ذیل امور کی وضاحت فرمائیں۔

[سوالات]

(۱) کیا مسجد کے اندر ایسا مدرسہ قائم کرنا جائز ہے جس میں کوئی مدرس باضابطہ تنخواہ لے کر بچوں کو تعلیم دیتا ہو؟
(۲) وہ زمین جو مسجد پر وقف ہے اس کے کچھ حصے پر قبل تمام مسجدیت یا بعد تمام مسجدیت کیا کوئی مدرسہ تعمیر کرنا جائز ہے؟

(۳) بر تقدیر جو از یہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہے یا یہ مطلق ہے؟
(۴) مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کے فاضل حصے کو کیا اجارہ پر دیا جاسکتا ہے؟

-
- (۱) در مختار، ج: ۲، ص: ۴۳۷، کتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت.
(۲) ردالمحتار، ج: ۲، ص: ۴۳۷، کتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت.
(۳) در مختار، ج: ۲، ص: ۴۳۷، کتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت.
(۴) در مختار، ج: ۲، ص: ۴۳۷، کتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت.
(۵) فتاوی رضویہ مختصرًا، ج: ۳، ص ۶۰۵، ۶۰۶، کتاب الصلاة، باب احکام المسجد، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

خلاصہ مقالات بعنوان مساجد میں مدارس کا قیام

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوری قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم * حامداً و مصلیاً
مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور ضلع عظیم گڑھ کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے پندرہویں فقہی سیمینار میں بحث و تحقیق اور صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لیے ارباب حل و عقد نے جن موضوعات کا انتخاب کیا ان میں ایک موضوع ہے ”مساجد میں مدارس کا قیام“۔

اس موضوع پر مجلس کو کل اڑتالیس مقالے موصول ہوئے جن کے صفحات کی مجموعی تعداد دو سو چھ^(۲۰۶) ہے۔ ان میں بعض مقالے بہت ہی مفصل، جب کہ بعض نہایت مختصر مگر جامع ہیں۔ بعض مقالہ نگاروں نے سوالات کی ترتیب کے لحاظ سے ہر سوال کے جواب میں بڑی تفصیلی معلومات افزا بحث کی ہے، جب کہ بعض اصحاب قلم نے اصل موضوع پر پہلے بھرپور گفتگو کر لی ہے، پھر محض چند سطروں میں اثبات و نفی کے طور پر ترتیب وار جواب رقم فرمایا ہے اور بعض ارباب فکر نے مختلف دلائل و جزئیات کی روشنی میں ہر سوال کے تفصیلی جواب سے فراغت کے بعد ”خلاصہ جوابات“ مقالے کی تجدید کاری کی ہے۔ اس طرح گونا گوں انداز فکر و طرز تحریر ہے۔ بہر حال اس موضوع پر بحث و تنقیح کے لیے درج ذیل چار سوالات قائم کیے گئے تھے:

- ① کیا مسجد کے اندر ایسا مدرسہ قائم کرنا جائز ہے جس میں کوئی مدرس باضابطہ تنخواہ لے کر بچوں کو تعلیم دیتا ہو؟
- ② وہ زمین جو مسجد پر وقف ہے، اس کے کچھ حصے پر قبل تمام مسجدیت یا بعد تمام مسجدیت کیا کوئی مدرسہ تعمیر کرنا جائز ہے؟

- ③ بر تقدیر جواز یہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہے یا یہ مطلق ہے؟
- ④ مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کے فاضل حصے کو کیا اجارہ پر دیا جاسکتا ہے؟

..... جواب سوال (۱).....

اس سوال کے جواب میں تمام مندوبین کا اس پر اتفاق ہے کہ اصل حکم یہی ہے کہ مساجد میں مدرسے قائم کرنا جائز نہیں کیوں کہ آج کے دور میں مدرسین تنخواہ دار ملازم ہوتے ہیں اور ان کا علوم دینیہ کے درس و تدریس میں اشتغال گو کہ

بجائے خود دین کا بہت اہم کام ہے، تاہم وہ تنخواہ سے مشروط ہونے کی وجہ سے دنیاوی کاروبار میں تبدیل ہو جاتا ہے اور مساجد میں دنیاوی کاروبار ناجائز و گناہ ہے جیسا کہ سوال نامے میں منقول متعدد جزئیات سے اس کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔

مگر اس کے بعد کیا اس کے جواز کی کوئی راہ ہے یا نہیں؟ اس تعلق سے دو نظریات سامنے آئے:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ اگر واقعاً مسجد میں مدرسہ قائم کرنے کی ضرورت یا حاجت متحقق ہو، محض اس کا توہم نہ ہو تو مسجد میں تنخواہ دار مدرس کو بیٹھ کر بچوں کو تعلیم دینے کی اجازت ہے، اور جہاں اس کی ضرورت و حاجت نہ پائی جائے وہاں کے لیے حکم وہی ہے کہ مسجد میں بیٹھ کر اجرت پر تعلیم دینا ناجائز و گناہ ہے۔ بعض مقالہ نگاروں نے اجمالاً اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور بعض حضرات نے واضح طور پر گفتگو فرمائی ہے۔ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ رضوی دام ظلہ صدر شعبہ افتاء جامعہ اشرفیہ مبارک پور فرماتے ہیں:

”عام طور پر دیہی علاقوں، قصبات اور چھوٹے شہروں میں مساجد میں مدارس کے قیام کے لیے ضرورت شرعیہ نہیں پائی جاتی کیوں کہ زمینیں مناسب دام پر آبادی کے اندر، باہر ہر جگہ مل جاتی ہیں اور لوگ چندہ کر کے زمینیں خرید سکتے ہیں۔ ان علاقوں میں ایسا نہیں ہے کہ مسجدوں میں مدرسے نہ قائم ہوں تو وہاں کے لوگ دینی تعلیم سے محروم رہ جائیں، تساہلی غفلت اور جہی کی وجہ سے ایسا ہو تو یہ الگ بات ہے، اس کا شرعی حرج و ضرورت سے کوئی علاقہ نہیں۔ اس لیے دیہات، قصبات اور چھوٹے شہروں کی مساجد میں تنخواہ دار ملازمین سے تعلیم دلانا ناجائز نہیں۔ ہاں بڑے بڑے شہر جیسے کیمپٹل سٹینر (Capital Cities) میں اب مدرسے قائم کرنے کی اجازت ہے، کیوں کہ:

اولاً: ان شہروں میں زمین کی فراہمی حد درجہ دشوار ہونے کی وجہ سے مساجد کے سوانہی تعلیم اور تبلیغ کے لیے کوئی مناسب جگہ عموماً نہیں پائی جاتی تو لوگوں کو دین کے ضروری عقائد و مسائل بتانے اور ان کے بچوں کی ضروری تعلیم و تربیت کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ مساجد میں مدارس کے قیام کی اجازت دی جائے۔

ثانیاً: عام طور پر ایسے شہروں کی مساجد میں وہابی دیوبندی بھی شامل ہوتے ہیں، مساجد کے لیے چندے دیتے ہیں اور عیاری کے ساتھ ٹرسٹی بننے کی کوشش کرتے ہیں اور جہاں کچھ موقع ملا تو انتظام میں دخیل بھی ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ اپنے مُردوں کی نماز جنازہ سنی امام سے پڑھوانے کی کوشش کرتے ہیں بلکہ پڑھوا بھی لیتے ہیں، ان وجوہ کے باعث جماعت میں قطع صف ہوتی ہے، نماز مکروہ ہوتی ہے، ایمان بھی خطرے میں رہتا ہے اور بسا اوقات مسجد بھی چھن جاتی ہے تو ان مفاسد کے دفاع اور مساجد کی حفاظت کے لیے ایسے مقامات پر مساجد میں مدرسے قائم کرنے کی اجازت ہوگی۔

ثالثاً: احتیاط اس میں ہے کہ ان شرعی رخصتوں کے باوجود اساتذہ و طلبہ اعتکاف کی نیت سے مسجد میں رہیں کچھ ذکر الہی کر لیں پھر درس و تدریس میں مشغول ہوں۔“

واضح رہے کہ سارے مجوزین مساجد میں ضرورت و حاجت کے تحقق کی صورت میں اجرت پر تعلیم دینے کے جواز کو بعض ان شرطوں کے ساتھ مشروط رکھتے ہیں جن کو مجددِ اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں قدس سرہ العزیز نے فتاویٰ رضویہ میں بیان فرمایا۔ وہ شرائط یہ ہیں:

۱- تعلیم دین ہو۔ ۲- معلم سنی صحیح العقیدہ ہو، نہ وہابی وغیرہ بددین کہ وہ تعلیم کفر و ضلال کرے گا۔ ۳- سمجھ بچے نہ ہوں کہ مسجد کی بے ادبی کریں۔ ۴- جماعت پر جگہ تنگ نہ ہو کہ اصل مقصد جماعت ہے۔ ۵- غل شور سے نمازی کو ایذا نہ پہنچے۔ ۶- معلم خواہ طالب علم کسی کے بیٹھنے سے قطع صاف نہ ہو۔^(۱)

یہ نظریہ اکثر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ البتہ حضرت مولانا عارف اللہ فیضی مصباحی، استاذ مدرسہ فیض العلوم محمد آباد، جواز سے کئی درجہ آگے بڑھ کر وجوب کے قائل ہیں، وہ لکھتے ہیں:

”ہماری شریعت کے معروف ضابطے ”الضرورات تبیح المحظورات“ کے مطابق مسجد میں ہاتھ پیر میں بائوہ مدرس کے ذریعہ بچوں کی تعلیم کا نہ صرف جواز ثابت ہوتا ہے بلکہ سوال نامہ میں مذکور صورت میں تو وجوب بھی ثابت ہوتا ہے۔ کیوں کہ اسلام میں دین عقل، نسب، نفس اور مال کے تحفظ کے لیے ہی اقامت شرائع الہیہ ہے تو اگر کسی شہر یا محلے یا بستی کے لوگ اپنی مالی خستہ حالی، یازمین کی عدم دستیابی یا حد سے زیادہ مہنگائی یا کرائے کی زمین یا مکان کی غیر موجودگی میں کوئی الگ مدرسہ قائم نہ کر سکیں اور وہاں بد مذہبوں کے ادارے موجود ہوں جن سے خود ان کا اور ان کے ننھے منے جگر پاروں کا دین و ایمان معرض خطر میں ہو تو ایسی مجبوری اور ضرورت دینی کے عالم میں ان پر مسجد کے اندر ایسا ادارہ قائم کرنا واجب ہو گا جو ان کی ایمان جیسی دولت بے بہا کا محافظ ہو۔“

بربنائے ضرورت و حاجت مسجد میں اجرت پر تعلیم کے جواز پر جن جزئیات سے استدلال کیا گیا ہے ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

اشباہ فن ثالث میں ہے:

”و یکرہ غرس الأشجار فیہ إلا لمنفعة لیقفل النزّ.... و تکرہ الصناعة فیہ من خیاطہ و کتابۃ بأجر و تعلیم صبیان بأجر، لا بغیرہ، إلا لحفظ المسجد فی روایۃ اھ۔“ ملخصاً۔^(۲)

غمر العیون میں ”و تکرہ الصناعة فیہ“ کے تحت ہے:

قیل: ”علیہ: یخالف ذلک ما فی منیۃ المفتی، و نص عبارتہ: و لا یکرہ کتابۃ العلم والقرآن فی المسجد بأجرة. انتہی. قلت: الذی فی نسختی من منیۃ المفتی: یکرہ کتابۃ العلم والقرآن فی المسجد بأجرة. انتہی. فلعل ”لا“ زائدة فی نسخه من منیۃ المفتی. وفي الفتح: معلم الصبیان کالکاتب إن بأجرة لا یجوز، و حسبة لا بأس بہ.“ انتہی.

قوله: ”إلا لحفظ المسجد“ أي إلا إذا كانت الصناعة فیہ لأجل حفظ المسجد، لا للتکسب فإن الأمور بمقاصدها. اھ۔^(۳)

(۱) فتاوی رضویہ، ج: ۳، ص: ۶۰۶، کتاب الصلاة، باب احکام المسجد، مطبوعہ، رضا اکیڈمی

(۲) اشباہ فن، ص ۵۵۸، القول فی احکام المسجد من الفن الثالث

(۳) غمر العیون، ص ۵۵۸، القول فی احکام المسجد

بحر الرائق میں ہے:

”الختیاط إذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان و صيانة المسجد لأبأس به للضرورة.“^(۱) اھ۔
فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”و یکرہ کل عمل من عمل الدنيا في المسجد، ولو جلس المعلم في المسجد أو الوراق یکتب فإن كان المعلم یعلم للحسبة والوراق یکتب لنفسه فلا بأس به لأنه قرۃ و إن كان بالأجرة یکرہ إلا أن یقع لهما الضرورة کذا في محیط السرخسی.“^(۲) اھ۔

بعض حضرات نے طاعات پر بر بنائے ضرورت اجارہ کے جواز سے بھی استدلال کیا ہے اور اس کے جزئیات وافر مقدار میں نقل کیے ہیں، جب کہ کچھ اہل علم نے درج ذیل عبارت سے بھی اثبات مقصود کی کوشش کی ہے:

”ولا بأس بدفع المصحف إلى الصبيان لأن في المنع تضییع حفظ القرآن و في الأمر بالتطهير حرجاً بهم هذا هو الصحيح) ولا بأس بدفع المصحف إلى الصبيان واللوح و إن كانوا محدثین، لا یأثم المكلف الدافع كما یأثم باللباس الصغير الحریر و سقیه الخمر و توجیهه إلى القبلة في قضاء حاجته للضرورة في هذا الدفع فإن في أمرهم بالتطهير حرجاً بیناً لطول مسهم بطول الدرس.“^(۳)

اہل قلم کے ایک طبقہ نے قاعدہ ”الضرورات تبيح المحظورات“ کا بھی بہ کثرت استعمال کیا ہے۔

دوسرا نظریہ: جو صرف ایک عالم کا ہے، وہ ہیں مولانا محمد نظام الدین قادری استاذ دارالعلوم علیہ جہد اشاہی ضلع

بستی۔ وہ مسجد کے اندر مدرسہ قائم کرنے کی دو صورتیں ذکر کر کے دونوں کو ہی ناجائز قرار دیتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

”مسجد کے اندر مدرسہ قائم کرنے کی دو صورت ہو سکتی ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ مسجد کے اندر کوئی نئی تعمیر مدرسہ

کی خاطر کی جائے تو ایسا کرنا ناجائز ہے۔ اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں: ”مسجد، مسجد ہو جانے کے بعد دوسرے کام کے لیے [استعمال] کرنا حرام حرام سخت حرام ہے۔“

دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد کے اندر مدرسہ کی خاطر کوئی نئی تعمیر نہ کی جائے بلکہ مسجد علی حالہ باقی رہے اور اس میں

صرف باتخوہ معلم پڑھائے، تو اس کے جواز کی بھی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی، سوال نامہ میں فتح القدیر کے حوالہ سے ہے:

”والذي یکتب إذا کان بأجر یکرہ و إذا کان بغير أجر لا یکرہ.“^(۴)

اور فتاویٰ رضویہ میں ہے:

(۱) بحر الرائق، ج: ۲، ص: ۶۲، کتاب الصلاة باب ما یفسد الصلاة وما یکرہ فیہا، دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۲) فتاویٰ ہندیہ، ج: ۵، ص: ۳۲۱، کتاب الکراہیۃ، الباب الخامس فی آداب المسجد والقبلة والمصحف وما کتب فیہ شیء من القرآن

(۳) الہدایۃ، ج: ۱، ص: ۴۸، کتاب الطہارۃ، باب الحيض والاستحاضۃ، مجلس برکات

(۴) فتح القدیر، ج: ۵، ص: ۴۴۶۔

حدیث میں ہے: جنبوا مساجدکم صبیانکم مجانینکم و رفع أصواتکم^(۱)۔ اگر نجاست کا ظن غالب ہو تو انھیں مسجد میں آنے دینا حرام اور حالت محتل و مشکوک ہو تو مکروہ۔ یوں ہی اگر بچے بلکہ بوڑھے بھی بے تمیز نامہذب ہوں غل مچائیں، بے حرمتی کریں، مسجد میں نہ آنے دیے جائیں۔ اور اگر ایسے نہ ہوں تو انھیں مسجد میں غیر اوقات نماز میں پڑھانا مضائقہ نہیں رکھتا جب کہ معلم بلا تنخواہ محض لوجہ اللہ پڑھاتا ہو ورنہ ہرگز جائز نہیں اگرچہ جوان اور بوڑھے ہی پڑھیں، کہ اب یہ اور پیشوں کی طرح دنیا کمانا ہے اور مسجد میں اس کی اجازت نہیں۔“

.....جواب سوال (۲-۳).....

ان دونوں سوالوں کے جواب میں کئی ایک نظریات سامنے آئے:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ جو زمین مسجد پر وقف ہے، یعنی نماز کے لیے دائمی طور پر خاص کر دی گئی ہے اس پر مدرسہ تعمیر کرنا کسی حال میں جائز نہیں، نہ قبل تمام مسجدیت، نہ بعد تمام مسجدیت۔ یہ نقطہ نظر درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲) مولانا محمد نظام الدین قادری (۳) مولانا شبیر احمد مصباحی (۴) مولانا محمد حنیف خاں رضوی (۵) مولانا کوئین عالم نوری (۶) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی (۷) مولانا جابر حسین مصباحی (۸) مولانا اختر حسین علی۔ البتہ یہ بہ وجہ ضرورت کسی گنجائش کے بھی قائل ہیں (۹) مفتی بدر عالم مصباحی۔

ان کے علاوہ اور بھی مقالہ نگار حضرات یہی نظریہ رکھتے ہیں کہ جو زمین مسجد پر وقف ہے اس کے کچھ حصہ پر مدرسہ کی تعمیر جائز نہیں، نہ قبل تمام مسجدیت نہ بعد تمام مسجدیت۔ لیکن اگر واقف نے بہ وقت وقف اس کی صراحت کر دی ہو یا واقف نے متولی کو حسب ضرورت و مصلحت تصرف کی اجازت دی ہو تو اس زمین کے کچھ حصہ پر قبل تمام مسجدیت مدرسہ وغیرہ تعمیر کر سکتے ہیں۔ اس طرح کی وضاحت ان مندوبین نے کی ہے:

(۱) قاضی فضل احمد مصباحی (۲) مولانا عارف اللہ فیضی (۳) مولانا ابرار احمد اعظمی (۴) مولانا نصر اللہ رضوی (۵) مولانا عبدالغفار اعظمی (۶) مولانا ساجد علی مصباحی (۷) مولانا ابرار احمد امجدی (۸) مولانا شبیر القادری۔

ان میں مولانا قاضی فضل احمد مصباحی نے موضع ضرورت کا استدراک کیا ہے۔

اس نقطہ نظر کو ثابت کرنے کے لیے متعدد جزئیات و عبارات فقہا سے استشہاد کیا گیا ہے جن میں سے کچھ بہ طور اختصار نذر قارئین کیا جاتا ہے:

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”لا یجوز تغیر الوقف عن ہیئته فلا یجعل الدار بستاناً ولا الخان حماماً ولا الرباط دکاناً۔“ اھ۔ (۲)

در مختار میں ہے: ”مراعاة غرض الواقفین واجبة۔“

(۱) سنن ابن ماجہ، ص: ۵۴، ابواب المساجد والجماعات، باب ما یکرہ فی المساجد
(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۲، ص: ۴۱۱، کتاب الوقف، الباب الرابع عشر فی المتفرقات

اشباہ میں ہے:

”شرط الواقف يجب اتّباعه لقولهم: شرط الواقف كنصّ الشارع أي في وجوب العمل به و في المفهوم والدلالة كما بيّناه في شرح الكنز.“ اھ

فتاویٰ رضویہ وقف مسجد کے بیان میں ہے:

”جوزین متعلق مسجد ہے وہ مسجد ہی کے کام میں لائی جاسکتی ہے اور اس کے بھی اسی کام میں جس کے لیے واقف نے وقف کی وقف کو اس کے مقصد سے بدلنا جائز نہیں۔ شرط الواقف كنصّ الشارع في وجوب الاتّباع۔ واقف نے اگر یہ مدرسہ بنانے کی اجازت نہ دی تو اس میں عام مدرسہ بھی نہیں بن سکتا نہ کہ خاص، اور اگر عام مدرسہ کی اجازت دی ہے جب بھی کسی قوم کو خاص اپنا مدرسہ کرنے کی اجازت نہیں اگر خلاف اجازت ایسا تصرف کریں گے غاصب ہوں گے اور وہ عمارت منہدم کر دینے کے قابل ہوگی اور بعد انہدام جو کچھ اینٹیں کڑیاں ہوں اس کے مالک وہی لوگ ہوں گے جنہوں نے عمارت بنوائی تھی۔“ (۱)

حاشیۃ العلامة الشلبی علی التبیین میں ہے:

”اتخاذ المسجد عرف بالشریعة، و في الشریعة لم یکن المسجد إلّا و فوقه و تحته لله فكل مسجد لم یکن كذلك بأن لا یكون خالصًا لله تعالیٰ لم یجز و أورد أبو اللیث هنا سؤالا و جوابا، فقال: فإن قيل أليس مسجد بیت المقدس تحته مجتمع الماء والناس ینتفعون به. قيل: إذا كان تحته شيء ینتفع به عامة المسلمين یجوز لأنه إذا انتفع به عامة المسلمين صار ذلك لله تعالیٰ أيضًا و أمّا الذي اتخذ بیئا لنفسه لم یکن خالصًا لله تعالیٰ. فإن قيل لو جعل تحته حانوتا و جعله وقفًا علی المسجد قیل لا یتحب ذلك ولكنه لو جعل في الابتداء هكذا صار مسجداً و ما تحته صار وقفاً علیه و یجوز لمسجد والوقف الذي تحته، ولو أنه بنی المسجد أو لا ثم أراد أن یجعل تحته حانوتا للمسجد فهو مردود باطل و ینبغي أن یرد إلى حاله إلى هنا لفظ الفقیه.“ اھ

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

”في النوازل لو جعل العلو مسجداً أو السفلى وقفًا علی المسجد و أخرجه من یده یجوز و كذلك لو جعل السفلى مسجداً للناس أو سردابًا وقفًا علی ذلك و أخرجه من یده یصح لأنه لله تعالیٰ.“ اھ

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ مسجد کی زمین پر تمام مسجدیت سے پہلے مسجد کے مصالح و ضروریات کے لیے کرایہ پر مدرسہ قائم کرنا اور اس کے لیے عمارت بنانا جائز ہے، تمام مسجدیت کے بعد نہیں کہ حرمت مسجد کے منافی ہے۔ یہ رائے ان علمائے کرام کی ہے:

(۱) مولانا ناظم علی مصباحی (۲) مولانا شمشاد احمد اعظمی (۳) مولانا محمد انور نظامی (۴) مولانا معین الدین مصباحی (۵) مولانا محسن

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۶، ص: ۹۶، کتاب الوقف، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

رضا ہادی (۶) مولانا محمد شبیر عالم مصباحی (۷) مولانا عبدالحق رضوی (۸) مفتی محمد معراج القادری (۹) مولانا زاہد علی سلامی (۱۰) مولانا اختر کمال قادری (۱۱) مولانا رفیق عالم مصباحی (۱۲) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی (۱۳) مولانا مسیح احمد قادری۔

ان میں بعض اہل قلم نے سوال نامہ میں درج حالات زمانہ کو بھی سامنے رکھ کر ضرورت و حاجت کی گفتگو کی ہے، بلکہ مولانا محمد انور نظامی نے کرایہ کی بھی کوئی قید نہیں لگائی ہے، بلکہ اس قید سے سکوت اختیار کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”بوجہ حاجت مسجد کی فاضل زمین پر درس و تدریس کے لیے عمارت بنانے کی اجازت ہونی چاہیے کہ مدارس سے مساجد کی حرمت ساقط نہیں ہوتی بلکہ بعض حالات میں مدارس سے مساجد کی حرمت کا تحفظ ہوتا ہے۔“

اس موقف پر ایک تو ”حاشیۃ الشلبی علی التبیین“ کی اس عبارت سے استدلال کیا گیا جو اوپر نقل کی جا چکی ہے، اس کے علاوہ درج ذیل جزئیات بھی پیش کیے گئے ہیں:

”ولا یؤاجر فرس السبیل إلا إذا احتیج إلى النفقة فیؤاجر بقدر ما ینفق و هذه المسألة دلیل على أن المسجد إذا احتاج إلى النفقة تؤاجر قطعة منه بقدر ما ینفق علیه.“ (۱)

فتاویٰ ہندیہ کی درج ذیل عبارت بھی بعض لوگوں نے نقل کی جس کے آخر میں ہے:

”إلا إذا جعل الواقف إلى الناظر ما یری فیہ مصلحة للوقف کذا فی السراج الوہاج۔“

تیسرا نظریہ: اگر ضرورت و حاجت شرعی متحقق ہے تو قبل تمام مسجدیت کرایہ پر زمین لے کر مدرسہ تعمیر کر سکتے ہیں اور بعد تمام مسجدیت ضروریات مسجد ہی کے پیش نظر کرایہ پر مدرسہ بنا سکتے ہیں۔ یہ موقف ان علما کے کرام کا ہے:

(۱) مولانا عبد السلام رضوی (۲) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۳) مولانا ناصر حسین مصباحی (۴) مولانا صاحب علی صاحب (۵) مولانا عرفان عالم مصباحی (۶) مولانا شمشیر علی مصباحی (۷) مولانا شیر محمد مصباحی، وارثیہ لکھنؤ۔ ان میں مولانا ناصر حسین مصباحی کچھ شرائط ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”مسجد کی زمین کے کچھ حصے پر مدرسہ کی تعمیر چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ (۱) مسجد یا مسجد کی زمین پر غاصبوں یا بد مذہبوں کے قبضہ کا اندیشہ ہو (۲) مدرسہ قائم ہونے کی صورت میں مسجد اور اس کی زمین محفوظ ہو جائے گی۔ (۳) قیام مدرسہ کے سوا مسجد کی حفاظت کی کوئی اور سبیل نہ ہو۔“

ان حضرات نے ضرورت، حاجت، دینی مصلحت جیسی مضبوط بنیادوں پر اپنے دعووں کا محل تعمیر کیا، البتہ مولانا ناصر حسین نے سوال نامہ میں منقول ”فتاویٰ خیریہ“ کی عبارت سے اپنے موقف کو استحکام بخشا ہے۔

چوتھا نظریہ: یہ ہے کہ جو زمین مسجد کے نام پر وقف ہے اس کے کچھ حصے پر قبل تمام مسجدیت علوم دین کی تعلیم و تحصیل کے لیے کوئی دینی مدرسہ قائم کرنا شرعاً جائز و درست ہے اور بعد تمام مسجدیت مسجد کی چھت پر بر بنائے حاجت شرعی مدرسہ بنانا درست ہے، بشرطے کہ مسجد کی حرمت برقرار رہے، یعنی قبل تمام مسجدیت تعمیر مدرسہ کے لیے حاجت کی قید نہیں ہے۔ یہ موقف درج ذیل اہل قلم کا ہے:

(۱) خلاصۃ الفتاوی، کتاب الوقف، الفصل الثالث، مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ، ج: ۴، ص: ۴۱۸

(۱) مولانا محمد عالم گیر مصباحی (۲) مفتی شیر محمد، اسحاقیہ، جو دھ پور (۳) مولانا دستگیر عالم مصباحی۔
ان میں مقدم الذکر نے اپنے فرمودات پر جہاں دار الافتا کی مہر لگا کر اسے فتویٰ کی شکل دے رکھی ہے اور ساتھ ہی
مضمون کی پیشانی پر مرتب سوال کا نام بھی درج کر دیا ہے، وہیں فتاویٰ امجدیہ اور فتاویٰ فیض الرسول، فتاویٰ فقیہ ملت سے
عبارتیں نقل کر کے اسے ٹھوس بھی بنانے کی کوشش کی ہے، جن میں سے ایک عبارت یہ ہے:
”إن المسجد إنما يصير مسجدًا بجعله فإذا بنى فوقه أو تحته بيتًا أو سردابًا لمصالحه لم
يجعل هذا القدر مسجدًا بخلاف ما إذا تمت المسجديّة.“ (۱)

پانچواں نظریہ: مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہو اور بہ ظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے
کا امکان نہ ہو تو فاضل اراضی میں دینی درس گاہ کیا عصری تعلیمی ادارہ بھی قائم کیا جاسکتا ہے۔ البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ
بھی دلانا چاہیے۔ یہ رائے ان علمائے کرام کی ہے:

(۱) مفتی شفیق احمد شربی (۲) مولانا محمد اسحاق مصباحی (۳) مولانا زبیر احمد، مدھ نگر (۴) مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی۔
اس موقف کی ترجمانی میں الفاظ مقدم الذکر کے ہیں جب کہ موخر الذکر لکھتے ہیں:

”وہ زمین جو مسجد پر وقف ہے اس کی دو صورتیں ہیں مسجد و مصالح مسجد دونوں کے لیے وقف ہے یا مسجد کے لیے نہیں
صرف مصالح مسجد کے لیے وقف ہے، اگر مسجد و مصالح مسجد دونوں کے لیے وقف ہے تو قبل تمام مسجدیت اس کے کسی بھی
حصہ پر اور بعد تمام مسجدیت صرف اس حصہ پر جو خارج مسجد ہے مسجد کے مصالح و ضروریات کے لیے کوئی بھی تعمیر ہو سکتی ہے
چاہے، مدرسہ ہی کیوں نہ ہو اسی طرح اس زمین پر بھی مسجد کے علاوہ تعمیر کر سکتے ہیں جو صرف مصالح مسجد کے لیے وقف ہو
بشرطے کہ واقف نے وقت وقف تعمیر سے منع نہ کیا ہو۔“

یہ اقتباس مختلف قضایا شرطیہ کا قیاس مؤلف معلوم ہوتا ہے، جس میں قید اخیر (بشرطے کہ الخ) کے تعلق سے غور کرنا
ہو گا کہ یہ کس قضیہ شرطیہ کی قید ہے، یا پھر حضرت موصوف ہی اس کی وضاحت فرمائیں۔

چھٹا نظریہ: اگر واقف نے مسجد بنانے کے لیے زمین وقف کی ہے تو اس میں قبل تمام مسجدیت یا بعد تمام
مسجدیت مدرسہ بنانا جائز نہیں اور اگر زمین مصالح مسجد کے لیے وقف ہے تو اس میں بہ اجرت مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے
جب کہ مسجد کی ضرورت ہو۔ بعد تمام مسجدیت اس کی اجازت نہیں۔ یہ نظریہ دو علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا اختر حسین فیضی (۲) مولانا محمد قاسم مصباحی اساتذہ جامعہ اشرفیہ۔

ان دونوں مقالہ نگاروں نے اپنے موقف کے اثبات کے لیے سوال نامہ میں درج شدہ ”تتبیح الفتاویٰ الحامدیہ،
ج: ۱، ص: ۱۸۸-۱۸۹“ کی عبارت پیش کی ہے۔ اس کے علاوہ یہ عبارت بھی نقل کی ہے:

”لو بنی فوقه بیتًا للإمام لا یضر لأنّه من المصالح أمّا لو تمّت المسجديّة ثمّ أراد البناء
منع ولو قال عنیت ذلك لم یصدق.“ تاتار خانہ (۲)

(۱) در مختار، رد المحتار، ج: ۶، ص: ۵۴۶، کتاب الوقف، دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۲) در مختار، ج: ۶، ص: ۵۴۸، کتاب الوقف، مطبوعہ دار الکتب العلمیہ، بیروت۔

.....جواب سوال (۴).....

اس سوال کے جواب میں بھی کئی موقف ظاہر ہوئے جن کی تفصیل مقالات کی روشنی میں اس طرح ہے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کا فاضل حصہ حدود مسجد میں ہوتا ہے یا فناء مسجد سے ہوتا ہے اور حدود مسجد یا فناء مسجد میں اس کے مصالح کے سوا کوئی بھی تعمیر اور کام جائز نہیں، لہذا مسجد یا فناء مسجد یا حدود مسجد کا کوئی بھی حصہ اجارے پر دینا جائز نہیں، ہاں مسجد کی حفاظت کے لیے نیز ضرورت شرعیہ کے تحقق کی صورت میں اس کی اجازت ہوگی۔ یہ موقف اکثر علماے کرام کا ہے۔ جن کے اسامیہ ہیں:

(۱) حضرت مفتی محمد نظام الدین (۲) مولانا آل مصطفیٰ (۳) مولانا بدر عالم (۴) مولانا نصر اللہ (۵) مولانا سرفراز احمد (۶) مولانا شبیر احمد (۷) مولانا کوئین عالم نوری (۸) مولانا ساجد علی (۹) مولانا محمد بشیر القادری (۱۰) مولانا شمشاد احمد (۱۱) مولانا محمد انور نظامی (۱۲) مولانا معین الدین (۱۳) مولانا محسن رضا ہادی (۱۴) مولانا شبیر احمد (۱۵) مولانا محمد معراج القادری (۱۶) مولانا زاہد علی سلامی (۱۷) مولانا اختر کمال قادری (۱۸) مولانا مسیح احمد (۱۹) مولانا عبد السلام (۲۰) مولانا صاحب علی (۲۱) مولانا ناصر حسین (۲۲) مولانا عرفان عالم (۲۳) مولانا شبیر محمد (۲۴) مولانا اختر حسین فیضی (۲۵) مولانا محمد قاسم (۲۶) مولانا زبیر احمد رضوی (۲۷) مولانا محمد اسحاق رام پوری (۲۸) مولانا تنگیر عالم مصباحی (۲۹) مولانا محمد حنیف بریلی (۳۰) مولانا محمد سلیمان۔

ان حضرات نے عام طور پر درج ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے:

قیم المسجد لا يجوز له أن يبني حوائط في حد المسجد أو في فناءه لأن المسجد إذا جعل حائطاً أو مسكناً تسقط حرمة وهذا لا يجوز والفناء تبع للمسجد فيكون حكمه حكم المسجد كذا في محيط السرخسي. (۱)

اور موضع ضرورت و تحفظ مسجد کے استثناء کے لیے سوال نامہ میں منقول ”تنقيح الفتاوى الحامدية، ج: ۱، ص: ۱۸۸۔ ۱۸۹“ کی عبارت پیش کی گئی ہے۔

البتہ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی نے موضع ضرورت وغیرہ کا استثناء تو نہیں کیا تاہم ان جملوں سے استدراک کیا، وہ لکھتے ہیں:

”ہاں! اگر وہ فاضل زمین صرف فناء مسجد کی حد تک نہ ہو بلکہ زائد ہو اور مسجد کو اس کی آمدنی کی ضرورت ہو اور واقف سے صراحتاً یا دلائل یا عرفاً اس کی اجازت ہو تو جائز ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ تین سال سے زیادہ کا اجارہ نہ ہو کہ اس سے زیادہ اجارہ پر دینا بلکہ اس کی بھی تخصیص نہیں جتنی مدت تک اجارہ پر دینا اجیر کو ملکیت کا موقع فراہم کرتا ہو، ناجائز ہے۔ ہدایہ میں ہے:

في الأوقاف لا تجوز الإجارة الطويلة كي لا يستدعي المستاجر ملكها وهي ما زاد ثلث سنين هو المختار. “ (۲)

حضرت مولانا بدر عالم صاحب نے صورت مسئلہ کی مزید تفصیل کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

(۱) الفتاوى الهندية، كتاب الوقف الفصل الثاني، ج: ۲، ص ۶۲

(۲) الهداية، ج: ۳، ص: ۲۷۸، اوائل كتاب الاجارة، مجلس برکات

”اگر زمین چندہ کی رقم سے خریدی گئی اور تعمیر مسجد کے بعد کچھ حصہ بچ رہا تو یہ حصہ متروکہ چندہ دہندگان کی ملکیت پر رہے گا اور ان کی اجازت سے اسے اجارہ پر دیا جاسکتا ہے اور اگر وہ زمین مسجد تعمیر کر دینے کے لیے وقف تھی اور بعد تعمیر کچھ حصہ بچ رہا تو اسے مسجد اور ملحقات مسجد کے علاوہ میں استعمال کرنا جائز نہیں بشرطے کہ اسے مستقبل میں کبھی مسجد کیا جانا ممکن ہو اور اگر اسے مسجد میں شامل کیا جانا ممکن ہی نہیں تو وہ اصل ملکیت وقف میں لوٹ آئے گا، اصل وقف یا اس کے ورثہ جس مقصد کے لیے اجازت دیں اس مقصد کے لیے اسے استعمال کرنا جائز ہوگا۔“

مدت اجارہ کے تعلق سے مولانا معین الدین مصباحی لکھتے ہیں:

ہاں اگر ایسی ضرورت ہو کہ کرایہ نہ ملتا ہو یا مدت بڑھانے میں اوقاف کو زیادہ فائدہ ہو تو ان صورتوں میں تین سالوں سے زیادہ مدت کے لیے بھی اجارہ دیا جاسکتا ہے مگر اسٹامپ پیپر پر مکمل قانونی کارروائی کروالی جائے۔“

اس کے ثبوت میں بہار شریعت کی یہ عبارت پیش کی ہے:

”وقف کے اجارہ کی مدت تین سال سے زیادہ نہ ہونی چاہیے مگر جب کہ اتنے دنوں کے لیے کوئی کرایہ دار نہ ملتا ہو یا مدت بڑھانے میں زیادہ فائدہ ہے تو بڑھا سکتے ہیں۔“ (۱)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ تعمیر مسجد سے فاضل حصہ اگر مسجد ہی کا ہے مثلاً کسی نے اپنی خالی زمین کو مسجد کر دیا لیکن تعمیر کے لیے اخراجات نہ ہونے کے باعث پوری زمین پر مسجد کی عمارت نہ بنائی جاسکی تو چوں کہ اس وقف شدہ زمین کے لیے مسجدیت کا ثبوت ہو چکا ہے، لہذا اس کو اجارہ پر ہرگز نہیں دیا جاسکتا اور تعمیر مسجد سے فاضل زمین اگر مسجد کا حصہ نہیں بلکہ مسجد پر وقف ہے تو وقف نے اگر اجارہ پر دے کر اخراجات مسجد میں صرف کرنے کے لیے وقف کیا ہے تو بلاشبہ ایسی زمین اجارہ پر دی جاسکتی ہے۔ لیکن اگر وقف نے مسجد کا سامان رکھنے یا اور کسی مصلحت کے لیے وقف کیا تو اس کو کرایہ پر نہیں دیا جاسکتا اور تعمیر مسجد سے فاضل زمین اگر نہ تو مسجد کا حصہ ہے نہ مسجد پر وقف ہے بلکہ مسجد کی آمدنی سے خریدی گئی زمین ہے تو اس کو بیچا بھی جاسکتا ہے اور اجارہ پر دیا بھی جاسکتا ہے۔ تفصیل مولانا نظام الدین مصباحی استاذ علمیہ جہاد شہائی نے کی ہے۔ مولانا اختر حسین علی بھی شاید اجمال میں یہی کہنا چاہتے ہیں، ان کے ساتھ میں مولانا محمد رفیق عالم مصباحی بھی نظر آتے ہیں۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ تعمیر مسجد کے بعد اگر زمین فاضل بچ جائے تو اگر وقف اور اس کی غرض معلوم ہو تو اسی کے مطابق عمل ہوگا ورنہ تعامل قدیم کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ بھی نہ ہو تو فاضل حصے کو اجارہ پر دیا جاسکتا ہے۔ یہ موقف ان علماے کرام کا ہے:

(۱) مولانا ابراہیم احمد امجدی (۲) مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی۔ مولانا عارف اللہ فیضی نے اس جواز کو بہ شرط شے قرار دیا ہے۔ وہ اس جواب کا آغاز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اگر وقف کنندہ نے زمین کے فاضل حصے کو اجارہ پر دینے کی شرط لگائی ہے تو اس کی شرط کا لحاظ کیا جائے گا۔ کیوں کہ فقہائے کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ ”شرط الواقف کنص الشارع في وجوب العمل به.“

چوتھا موقف: یہ ہے کہ مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کے فاضل حصے کو اجارہ پر دینا شرعاً جائز و درست ہے بشرطے کہ اس کا کرایہ مصارف مسجد و ضروریات مسجد ہی پر صرف کیا جائے اور ساتھ ہی ایک معینہ مدت تک اجارہ پر دیا جائے۔ یہ نقطہ نظر درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد عالم گیر رضوی (۲) مفتی شیر محمد، اسحاقیہ، جودھ پور (۳) مولانا جابر حسین مصباحی (۴) مولانا ابرار احمد اعظمی (۵) مولانا عبدالحق رضوی (۶) مولانا اختر کمال قادری (۷) مفتی شفیق احمد شریفی (۸) مولانا ناظم علی مصباحی (۹) مفتی عنایت احمد نعیمی۔

اس موقف کی تعبیر میں الفاظ مقدم الذکر مقالہ نگار کے ہیں، جب کہ مولانا ناظم علی صاحب لکھتے ہیں: ”مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی فاضل زمین کو مسجد کی ضروریات و مصالح کے لیے اجرت مثل پر اجارہ پر دینا جائز ہے۔“ حضرت مفتی عنایت احمد نعیمی نے بعض شرائط کے ساتھ اس کو مشروط کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ”اجارہ پر دیا جاسکتا ہے، بشرطے کہ مستاجر سنی، صحیح العقیدہ باعمل، مسلم ہو اور اس میں کوئی ناجائز پیشہ یا کام ایسا نہ کرے جو احترام مسجد کے خلاف ہو نیز اجارہ میں مسجد کے نفع کا پہلو ملحوظ رہے۔“

ان حضرات نے بھی متعدد جزئیات و عبارات فقہاء سے استدلال کیا ہے، جن میں سے چند یہ ہیں: ولا یواجر فرس السبیل إلا إذا احتیج إلى النفقة فیواجر بقدر ما ینفق و هذه المسألة دلیل علی أن المسجد إذا احتیج إلى النفقة تواجر قطعة منه بقدر ما ینفق علیه. (۱) اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

وہ شخص اپنا خاص جزو مکان اس مسجد کے نام وقف کر دے اور وقف نامہ رجسٹری کرادے پھر مصارف مسجد کے لیے یہ خاص ٹکڑا اس شخص کو اجرت مثل پر اجارہ میں دے دیا جائے۔“ اس موقف کے لیے سوال نامہ میں درج شدہ ”تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ“ کی عبارتیں بھی پیش کی گئی ہیں۔ مولانا ابرار احمد اعظمی کے مقالہ میں یہ عبارتیں بھی ہیں:

فتاویٰ ہندیہ، میں ہے:

سئل الخجندي عن قيم المسجد يبيع فناء المسجد ليتجر القوم هل له هذه الإباحة؟ فقال: إذا كان فيه مصلحة للمسجد فلا بأس به إن شاء الله تعالى. قيل له: لو وضع في الفناء سريراً فأجرها الناس ليتجروا عليها و أباح لهم فناء ذلك المسجد هل له ذلك؟ فقال: لو كان لصالح المسجد فلا بأس به إذا لم يكن ممراً للعامة. وسئل عن فناء المسجد أ هو الموضع الذي بين يدي جداره أم هو سُدّة بابه فحسب؟ فقال: فناء المسجد ما يظلل ظلة المسجد إذا لم يكن ممراً للعامة المسلمين. (۲) اھ.

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ، کتاب الوقف، الفصل الثالث، ۴/ ۱۸

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۴، ص: ۹۳

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

متولی الوقف إذا أسکن رجلاً بغير أجر عامة المتأخرين من المشايخ أن عليه أجر المثل سواء كانت الدار معدة للاستغلال أو لم تكن صيانة للوقف عن أيدي الظلمة و عليه الفتوى. “اھ۔ مگر فتاویٰ ہندیہ کی مذکورہ بالا عبارت اور اس کے ہم معنی عبارات کے تعلق سے حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ والرضوان نے فرمایا:

”ثم هو شيء إنمّا يعرف نقله عن واحد وهو أيضًا متردد وفيه غير جازم به.“
پھر وہ عبارت نقل کر کے فرمایا:

و استثناءه في الأوّل و استثناءه في الثاني و قد تواردت الأئمة الأجلّة على المنع والقاعدة العمل بما عليه الأكثر و قوله مدلل و المدلل مرجح وهم جازمون و في الجزم الحكم فوجب التعويل عليه بوجوه أفادها شيخنا في جد الممتار۔^(۱)
ایک مقالہ نگار حضرت مولانا شہاب الدین نوری مفتی فیض الرسول براؤں شریف نے پہلے سوال پر تو خوب روشنی ڈالی مگر باقی تین سوالوں کے بارے میں اپنا موقف ظاہر نہیں کیا۔ یہ ہے خلاصہ مقالات۔ اب اس کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب رہ جاتے ہیں:

تنقیحات

- ① کیا تنخواہ دار مدرس کا مسجد میں بیٹھ کر بچوں کو تعلیم دینا بوجہ حاجت شرعیہ جائز ہے؟
- ② کیا بوجہ ضرورت یا حاجت مسجد کے اندر ایسا آفس قائم کرنا جائز ہے جو دعوت و ارشاد سے متعلق ہو؟
- ③ ”قبل تمام مسجدیت“ اور ”بعد تمام مسجدیت“ کی صحیح تشریح کیا ہے؟
- ④ اگر مسجد بنانے کے لیے کوئی زمین محض وقف کر دینے سے مسجد ہوگئی تو کیا اس پر وہ سارے احکام نافذ ہوں گے جو مسجد پر نافذ ہوتے ہیں، اگرچہ وہاں ایک بھی نماز نہیں پڑھی گئی۔ اگر نافذ ہوں جب تو قبل تمام مسجدیت و بعد تمام مسجدیت کی تحقیق بے معنی ہے اور اگر وقف علی المسجد کے احکام تو نافذ ہوں مگر مسجد کے احکام نافذ نہ ہوں تو کیا اب بھی یہ تحقیق بے معنی ہے؟
- ⑤ مسجد پر وقف شدہ زمین اگر کافی وسیع ہے اور کچھ حصہ پر کفایت بھر مسجد تعمیر کر دی گئی تو کیا خالی زمین کو کسی بھی صورت میں اجارہ پر نہیں دیا جاسکتا، یا موضع ضرورت و حاجت مستثنیٰ ہوں گے۔ ظاہر الروایہ کیا ہے؟
- ⑥ مسجد کی وہ زمین جو ملک کے مختلف گوشوں سے چندہ کی رقم اکٹھا کر کے خریدی گئی اس کا حکم اور ”ارض موقوفہ علی المسجد“ کا حکم کیسا ہے یا دونوں میں کچھ فرق ہے؟
- ⑦ ”ارض موقوفہ علی المسجد“ کا کوئی حصہ اگر ایسا بچا جہاں اب مسجد کی تعمیر ممکن ہی نہیں تو کیا وہ اصل ملکیت واقف میں لوٹ آئے گا، کیا ”افراز عن الملك“ کے بعد ”عود الی الملك“ کی کوئی صورت ہے؟

(۱) فتاویٰ امجدیہ، ج: ۳، ص: ۹۱، رسالہ: قاع الواہیات، مطبوعہ دائرۃ المعارف الامجدیہ، گھوسی



مساجد میں مدارس کا قیام

اس میں شک نہیں کہ دینی تعلیم اہم کار دینی و ذکر الہی ہے اس لیے عہد رسالت، عہد صحابہ، اور زمانہ مابعد میں مساجد کے اندر اس کا رواج تھا۔ لیکن یہ تعلیم و تعلم کسی دنیوی اجرت و وظیفہ کے بغیر خالصاً لوجہ اللہ ہوا کرتا تھا۔ اس کے جواز بلکہ مسنونیت میں کوئی کلام نہیں، مگر جو تعلیم کوئی معلم تنخواہ لے کر دیتا ہے وہ خالصاً لوجہ اللہ نہیں رہ جاتی، ایک کار دنیا ہو جاتی ہے اور مسجد میں کار دنیا ناجائز و گناہ ہے اس لیے اصل حکم تو یہی ہے کہ اگر کوئی باتخواہ معلم مسجد میں بیٹھ کر تعلیم دے تو یہ جائز نہیں لیکن سوال یہ ہے کہ بچوں کو علم دین سکھانا ضروری ہے؛ اس لیے مدارس قائم ہوتے ہیں، باتخواہ معلم اور دیگر ضروریات کا انتظام ہوتا ہے۔ مگر ایسے مقامات بھی ہوتے ہیں جہاں کوئی ایسی زمین نہ آسانی دستیاب نہیں ہوتی جس پر باضابطہ تعلیمی کام سر انجام ہو، اور اسے ترک کرنے سے ایک تو بچوں کی دین سے ناآشنائی کا دائرہ بڑھتا ہے، دوسرے ان کے دینی عقائد و اعمال کا تحفظ بھی خطرے میں ہوتا ہے بلکہ صحیح تعلیم نہ ہونے کی وجہ سے وہ بڑے ہو کر گمراہی و بد عملی کا شکار ہو جاتے ہیں، جہاں ایسی حالت پائی جائے وہاں اگر مسجد میں باتخواہ معلم کے ذریعہ دینی تعلیم کا سلسلہ جاری کیا جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟۔

اس کے جواب میں مندوبین کا اتفاق ہے کہ جب شرعاً ضرورت یا حاجت متحقق ہو تو یہ صورت مذکورہ مسجد میں دینی تعلیم جائز ہے، مگر اس کی کوشش ہونی چاہیے کہ جلد وسائل مہیا کر کے مسجد سے باہر کسی جگہ مدرسہ قائم کیا جائے اور الگ مدرسہ بنانے کی وسعت ہو جانے کے بعد مسجد کو باتخواہ تعلیم کے کام میں نہ استعمال کیا جائے۔ حضرت مفتی اعظم شاہ محمد مصطفیٰ رضا قادری بریلوی رحمۃ اللہ علیہ نے مدرسہ مظہر اسلام ابتداءً مسجد نبی جی محلہ بہاری پور بریلی میں قائم کیا تھا، بعد میں مسجد سے متصل زمین میں منتقل کیا۔ ممبئی کے اندر مولانا سید حامد اشرف رحمۃ اللہ علیہ نے ابتداءً باولا مسجد میں درس گاہ قائم کی جس کے افتتاح میں حافظ ملت مولانا شاہ عبدالعزیز محدث مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ نے شرکت فرمائی، اور مجاہد ملت مولانا شاہ حبیب الرحمن قادری عباسی علیہ الرحمہ نے الہ آباد میں مسجد اعظم کے اندر مدرسہ حبیبیہ قائم کیا۔

اب سوال یہ ہے کہ ضرورت یا حاجت شرعی کب متحقق ہوتی ہے؟ اس کی جانب کچھ اجمالی اشارہ گزرا اور مناسب یہ

ہے کہ عوام اس سلسلے میں از خود کوئی فیصلہ نہ لیں، بلکہ جب کسی مسجد میں باتخواہ دینی تعلیم جاری کرنے کی نوبت آئے تو پہلے ذمہ دار دارالافتا اور صاحب فتویٰ سے رابطہ کر کے حالات بتائے جائیں وہ تفتیش کے بعد جب یہ بتائیں کہ حاجت شرعی متحقق ہے، درس گاہ قائم کرنا درست ہے تب یہ سلسلہ جاری کیا جائے۔

دوسرا سوال یہ تھا کہ وہ زمین جو مسجد بنانے کے لیے وقف ہوئی اس کے کچھ حصے پر قبل تمام مسجدیت یا بعد تمام مسجدیت کوئی مدرسہ تعمیر کرنا جائز ہے یا نہیں؟۔

اس کے جواب میں اس بات پر مندوبین کا اتفاق ہے کہ جو زمین مسجد پر وقف ہوئی یعنی نماز کے لیے دائمی طور پر خاص کر کے لوگوں کے حوالے کر دی گئی اس پر مدرسہ تعمیر کرنا کسی حال میں جائز نہیں کیوں کہ یہ تغیر وقف ہے اور تغیر وقف ناجائز ہے۔ نیز یہ مسجد کے اصل مقصود اقامت شعار (نماز باجماعت) سے اس کو خالی کرنا ہے جو حرام ہے، ساتھ ہی غرض واقف کی مخالفت بھی ہے اور یہ بھی حرام ہے۔

بہ وقت ضرورت و حاجت مسجدوں میں اجرت پر تعلیم دینے کی اجازت الگ ہے اور مسجد کو مدرسہ بنادینا یا مسجد بنانے کے لیے وقف شدہ زمین پر مدرسہ کی عمارت بنانا الگ ہے۔ دونوں میں کھلا ہوا فرق ہے۔

مآخذ:

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”لا يجوز تغيير الوقف عن هيئته، فلا يجعل الدار بستانا ولا الخان حماما ولا الرباط دكانا. اھ.“ (۱)

در مختار میں ہے:

”مراعاة غرض الواقفين واجبة. اھ“

اشباہ میں ہے:

شرط الواقف يجب اتباعه لقولهم: ”شرط الواقف كنص الشارع“ أي: في وجوب العمل به في المفهوم والدلالة كما بيناه في شرح الكنز. اھ. (۲)

ارشاد باری ہے:

”وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا۔“ (۳)

(۱) فتاویٰ عالمگیری، اخیر کتاب الوقف، ج: ۲، ص: ۴۹، کوئٹہ، پاکستان

(۲) الأشباہ والنظائر، الفن الثاني في الفوائد، ص: ۲۷۵، مطبع نول کشور لکھنؤ

(۳) قرآن مجید، سورة البقرة ۲، آیت: ۱۱۴

فتاویٰ رضویہ، وقف مسجد کے بیان میں ہے:

”جو زمین متعلق مسجد ہے وہ مسجد ہی کے کام میں لائی جاسکتی ہے، اور اس کے بھی اسی کام میں جس کے لیے واقف نے وقف کی، وقف کو اس کے مقصد سے بدلنا جائز نہیں۔ شرط الواقف كنص الشارع في وجوب الاتباع۔ واقف نے اگر مدرسہ بنانے کی اجازت نہ دی تو اس میں عام مدرسہ بھی نہیں بن سکتا نہ کہ خاص۔ اور اگر عام مدرسہ کی اجازت دی ہے جب بھی کسی قوم کو خاص اپنا مدرسہ کرنے کی اجازت نہیں، اگر خلاف اجازت ایسا تصرف کریں گے غاصب ہوں گے، اور وہ عمارت منہدم کر دینے کے قابل ہوگی اور بعد انہدام جو کچھ اینٹیں، کڑیاں ہوں اس کے مالک وہی لوگ ہوں گے جنہوں نے عمارت بنوائی تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (۱)

یہاں تمام مسجدیت سے مراد اس کی عمارت کی تکمیل نہیں بلکہ یہ اس کے مسجد شرعی ہو جانے سے عبارت ہے۔ اور مسجد شرعی وہ زمین ہے جو نماز کے لیے وقف ہو اور مسلمانوں کو اس میں ہمیشہ نماز پڑھنے کی اجازت دے دی جائے۔ اب اگر واقف نے خالی زمین پر مسلمانوں کو ہمیشہ نماز پڑھنے کی اجازت دے کر زمین ان کے حوالے کر دی تو مسجدیت تام ہوگئی، اور اگر پہلے عمارت بنوائی اس کے بعد ان کے حوالے کر کے یہ اجازت دی تو اس وقت مسجدیت تام ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”ذكر الصدّر الشّهيّد - رحمه الله تعالى - في الواقعات في باب العين من كتاب الهبة والصدقة: رجلٌ له ساحةٌ لا بناء فيها أمر قومًا أن يُصلُّوا فيها بجماعةٍ، فهذا على ثلاثة أوجه . أحدها اما ان أمرهم بالصلاة فيها أبدًا نصًّا بأن قال: صلُّوا فيها أبدًا أو أمرهم بالصلاة مطلقًا ونوى الأبد صارت الساحة مسجدًا. لومات لا يورث عنه، كذا في الذخيرة وهكذا في فتاوى قاضي خان.“ (۲)

ہدایہ میں ہے:

”وقال أبو يوسف: يزول ملكه بقوله: ”جعلته مسجدًا“ لأن التسليم عنده ليس بشرط؛ لأنه إسقاط لملك العبد ... وصار كالإعتاق.“ (۳)

رد المحتار میں ہے:

”وفي الدر المنتقى: وقدّم في التنوير والدرر والوقاية وغيرها قول أبي يوسف، وعلمت أرزحيتته في الوقف والقضاء.“ (۴)

(۱) فتاویٰ رضویہ ص: ۴۹۶، ج: ۶، سنی دارالاشاعت، مبارک پور

(۲) فتاویٰ عالمگیری، الباب الحادي عشر في المسجد، ج: ۲، ص: ۴۵۵، کوئٹہ، پاکستان

(۳) ہدایہ، کتاب الوقف ص: ۶۴۴، ج: ۲، مجلس البرکات

(۴) رد المحتار، کتاب الوقف، ج: ۵، ص: ۵۴۶، مطبع دار الکتب العلمیہ، بیروت.

تیسرا سوال یہ تھا کہ مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کے فاضل حصے کو کرائے پر دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟
اس کے جواب میں اس امر پر اتفاق ہوا کہ مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد فاضل زمین کی حیثیت عموماً فناے مسجد کی ہوتی ہے۔ اگر بچی ہوئی زمین فناے مسجد ہے تو اسے اجارے پر دینا جائز نہیں۔ فناے مسجد کی حرمت مثل مسجد ہے۔ فناے مسجد سے مراد مسجد کے متصل اس کے ارد گرد کی وہ زمین ہے کہ اس کے اور مسجد کے درمیان کوئی راستہ (۱) نہ ہو۔
فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”قِيمُ الْمَسْجِدِ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَبْنِيَ حِوَانِيَةً فِي حَدِّ الْمَسْجِدِ أَوْ فِي فِنَاءِهِ، لِأَنَّ الْمَسْجِدَ إِذَا جَعَلَ حَانُوتًا وَمَسْكَنًا تَسْقُطُ حَرَمَتُهُ وَهَذَا لَا يَجُوزُ، وَالْفِنَاءُ تَبَعُ الْمَسْجِدِ، فَيَكُونُ حَكْمُهُ حَكْمَ الْمَسْجِدِ، كَذَا فِي مَحِيطِ السَّرْحِيِّ.“ (۲) اھ

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”فِنَاءُ الْمَسْجِدِ مَا يَظْلُهُ ظِلَّةُ الْمَسْجِدِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَحَرًّا لِعَامَّةِ الْمُسْلِمِينَ.“ (۳) اھ
غنیہ میں ہے:

”فِنَاءُ (أَيِ الْمَسْجِدِ) : هُوَ الْمَكَانُ الْمُتَّصِلُ بِهِ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ (الْمَسْجِدِ) طَرِيق.“ (۴) اھ
رہ گئے وہ جزئیات جن میں مفاد مسجد کے لیے فناے مسجد کو اجارے پر دینا جائز قرار دیا گیا ہے، تجارت کو روکھا گیا ہے ان جزئیات سے متعلق حضرت صدر الشریعہ اعظمی علیہ الرحمہ ”قامع الواہیات“ میں فرماتے ہیں: کہ اس قول کا قائل و ناقل صرف ایک شخص ہے وہ بھی اس میں متردد ہے، جزم و یقین سے نہیں کہا ہے۔ جب کہ عدم جواز کے قائلین کی غالب اکثریت ہے اور یہ مدلل و مرجح ہے۔ حکم جزم کے ساتھ ہے۔ اس لیے عدم جواز ہی پر اعتماد واجب ہے۔ فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ نے بھی ایسا ہی افادہ فرمایا ہے: قَامِعُ الْوَاهِيَاتِ میں ہے:

”ثم هوشيء إنما يعرف نقله عن واحد وهو أيضا متردد فيه غير جازم به، قال في الهندية عن التتارخانية عن اليتيمة عن الخجندی: سئل عن قِيمِ الْمَسْجِدِ يَبِيحُ فِنَاءُ الْمَسْجِدِ لِيَتَجَرَ الْقَوْمُ هَلْ لَهُ هَذِهِ الْإِبَاحَةُ؟
فَقَالَ: إِذَا كَانَ فِيهِ مَصْلَحَةٌ لِلْمَسْجِدِ فَلَا بَأْسَ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.“

(۱) یہاں ”راستہ“ سے مراد عام راستہ ہے جس پر سب چلیں، نمازیوں کے مسجد کے اندر جانے کے لیے جو خاص راستہ ہوتا ہے وہ یہاں مراد نہیں جیسا کہ جزئیات سے عیاں ہے۔ ۱۲ مرتب غفرلہ۔

(۲) فتاویٰ عالمگیری، کتاب الوقف، الفصل الثانی، ص: ۴۶۲، ج: ۲، پاکستان۔

(۳) فتاویٰ عالمگیری، کتاب الکراہیۃ، الباب الخامس فی آداب المسجد... إلخ، ص: ۳۲۰، ج: ۵، کوئٹہ، پاکستان۔

(۴) غنیۃ المستملی المعروفۃ بـ ”حلبی کبیر“، ص: ۶۱۴، فصل فی أحكام المسجد، سہیل اکیڈمی، لاہور۔

قيل: لو وضع في الفناء سررا فأجرها الناس ليتجروا عليها وأباح لهم فناء ذلك المسجد هل له ذلك؟

فقال: لو كان لصالح المسجد فلا بأس به إذا لم يكن ممراً للعامّة. اهـ.
واستثناءه في الأول استثناءه في الثاني وقد تواردت الأئمة الأجلة على المنع، والقاعدة: العمل بما عليه الأكثر، وقولهم مدلل والمدلل مرجح، وهم جازمون وفي الجزم الحكم فوجب التعويل عليه بوجوه، أفاده شيخنا في جد الممتار. (۱) والله تعالى أعلم.

☆☆☆

(۱) قامع الواهيات، مشموله فتاوى امجدیه، کتاب الوقف، ج: ۳، ص: ۹۱، دائرة المعارف، گهوسی

نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم
نیٹ ورک مارکیٹنگ کو بلفظ دیگر ملٹی لیول مارکیٹنگ بھی کہتے ہیں۔ یعنی یہ کثیرالسطح تجارت کا ایک ایسا نمونہ ہے جو خرید و فروخت کو بلا واسطہ فروخت کرنے والوں سے جوڑتا ہے، اس میں ایک ایسی کمپنی جو کچھ سامان تیار کرتی ہے وہ اپنی مصنوعات کی خرید و فروخت کے لئے خرید و فروخت کی بنیاد پر کچھ کمیشن دینے کے وعدے کے ساتھ ممبر بناتی ہے اور مزید اس میں اس بات کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ اگر ایک ممبر اپنے ماتحت اور ممبر بناتا ہے تو اسے اپنے ممبری کمیشن کے علاوہ اپنے ماتحت ممبر بنانے پر بھی کمیشن ملے گا اور اس طرح مثلاً ایک سامان فروخت کرنے والا ممبر اپنے ماتحت کچھ متعین ممبر بنا لیتا ہے تو کمیشن کے علاوہ کمپنی اسے دیگر مراعات بھی دیتی ہے، گویا کہ فروخت کرنے والے لوگوں کی ایک تنظیم بن جاتی ہے جس میں سامان فروخت کی کامن فیس کمپنی کے علاوہ اس کے ممبر اور ماتحت ممبر کو ملتا ہے۔ ایسی کمپنیوں کی فہرست طویل ہے، ہم ذیل میں اس طرح کی چند کمپنیوں کا مختصر تعارف پیش کرتے ہیں۔

ایم وے-Amway

ایم وے۔ ایک ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنی ہے، جو ۱۹۵۹ء میں امریکہ میں قائم ہوئی، یہ "Amevican way" کا مخفف ہے۔ ۹۰ سے زیادہ ممالک میں ملحقہ کمپنیوں کے اشتراک سے اپنی تجارت کرتی ہے۔ U.S.A. اور کناڈا میں Quixtav (کوک اسٹاو) کے نام سے کام کرتی ہے۔

انفرادی حفاظت کی اشیاء، زیور، ہوا، پانی صاف کرنے والی مشین اور سنگار کا سامان تیار کرتی ہے، مزید بیمہ کی سہولیات بھی فراہم کرتی ہے۔ اس کے بانی کا مقصد، جیسا کہ اس نے ظاہر کیا تھا، ممبر سازی کے ذریعہ کمپنی کی تیار کردہ اشیاء فروخت ہوں جس سے ممبروں کو دولت، معاشی نظام کی سمجھ اور معاشی آزادی حاصل ہو۔

فری لائف-Free Life

یہ کمپنی وٹامن، شیمپو، ہماین گوجی جو س اور انفرادی حفاظت کی اشیاء تیار کرتی ہے۔ فری لائف ایک بلا واسطہ فروخت

کرنے والی کمپنی ہے جس میں کئی جہت سے خرید و فروخت کرنے والے ممبروں کو کمیشن ملتا ہے، یو۔ ایس۔ اے U.S.A. اور دیگر ۲۵ ممالک جیسے کناڈا، برمودا وغیرہ میں یہ کمپنی کام کرتی ہے۔

اے سی این۔ آئی این سی۔ ACN-INC

یہ کمپنی یو ایس اے میں جنوری ۱۹۹۳ء میں یورپ میں ۱۹۹۹ء میں اور ایشیا میں ۲۰۰۴ء میں قائم ہوئی، فی الوقت تقریباً ۱۹ ممالک میں یہ کام کر رہی ہے۔

فون، انٹرنیٹ، وائرلیس، ڈیجیٹل فون اور ویڈیو کی سہولیات فراہم کرتی ہے اور مزید گیس اور بجلی کی بھی سہولت دیتی ہے۔ اس کا ہیڈ کوارٹر فارمینگ ٹن ہیل میں ہے، جنوبی امریکہ اور یورپ میں اس کی مہر Direct Selliny Associations (بلا واسطہ مجلس فروخت) ہے۔

ایکسل خبر رسائی (Communication)

ڈالس (Dallas) نامی ایک آدمی نے یو ایس اے کے اندر ۱۹۸۸ء میں ٹیلی کوم کمپنی کی حیثیت سے آغاز کیا۔ ملٹی لیول مارکیٹنگ کے نمونہ پر خبر رسائی کی اپنی خدمات کی فروختگی شروع کی، سات سال کے اندر خبر رسائی کی سہولیات فراہم کرنے والی کمپنیوں میں امریکہ کے اندر چوتھا مقام حاصل کر لیا۔

آر سی ایم (Right business Conect)

فیشن سوئنگ پرائیوٹ بھیلواڈا، راجستھان نے آر سی ایم نام سے ۲۰۰۰ء میں تجارت شروع کی، اس کا تعلق چیراگروپ سے ہے جو دودا سے پارچہ بانی کے کام میں مصروف ہے۔ ۱۹۸۶ء سے یہ کمپنی ہندوستان میں خود کا مال تیار کرنے لگی، ابھی سالانہ تقریباً تین کروڑ میٹر کپڑا تیار کرتی ہے، کپڑا تیار کرنے والی پانچ بڑی کمپنیوں میں یہ ایک ہے۔ اس کمپنی کا طریق عمل یہ ہے کہ اپنے تیار کردہ سامان کو فروخت کرنے کے لئے کمیشن دیتی ہے۔ یہ کمپنی اشتہار یا ثالثی میں روپے خرچ نہیں کرتی ہے، بلکہ یہ رقم ممبروں کے مابین ہی تقسیم ہوتی ہے۔ جس ممبر کے ماتحت زیادہ ممبر ہوتے ہیں اسے اتنا ہی زیادہ نفع ہوتا رہتا ہے۔

اس وقت ہندوستان میں دو کمپنیاں زیادہ مقبول ہیں، ایم وے اور آر سی ایم۔ اس لیے ہم ان دونوں کا قدرے تفصیلی جائزہ پیش کرتے ہیں۔

ایم وے کے تعلق سے ہمارے ایک مستفتی نے اپنے سوال میں یہ تفصیل رقم کی ہے:

ایم وے یہ ایک بزنس پروجیکٹ ہے جو دنیا کے ۹۳ دیشوں میں چل رہا ہے۔ مسلم ملکوں جیسے ملیشیا، انڈونیشیا وغیرہ میں بھی چل رہا ہے، یہ ایسائیٹ ورکنگ نظام ہے جس کا دعویٰ ہے کہ اس کی تمام مصنوعات ”نباتی“ (Herbal) ہیں۔

طریقہ کار

(۱) جونیٹ ورک میں آنا چاہتا ہے اس سے کمپنی ایک فام پُر کرواتا ہے اور ساتھ ہی ایک متعینہ رقم لیتی ہے، اس مذکورہ رقم

میں سے کچھ رقم رجسٹریشن فیس اور اس خریدار کے پاس ہر مہینے کمپنی کی طرف سے ارسال کئے جانے والے رسالوں (جن میں نئی مصنوعات اور کمپنی کے بارے میں جانکاری ہوتی ہے) کے بدلے میں اپنے پاس رکھتی ہے اور جمع کردہ رقم کے تقریباً ساٹھ فیصد کے بدلے میں خریدار کی مرضی کے مطابق اس کی ضروریات کے سامان دیتی ہے، جیسے صابن، پیسٹ، برش، دوائیں نیز فصلوں کی پیداوار بڑھانے والی دوائیں وغیرہ۔ ان سامانوں پر وہ خریدار کو فوراً ۲۰ فیصد کی چھوٹ دیتی ہے اور اگر خریداری ایک معین حد سے اوپر جاتی ہے تو مصنوعات کی مقدار کے تناسب سے کمپنی خریدار کو ۶-۹-۱۲-۱۵-۱۸-۲۱ فیصد تک بونس دیتی ہے۔ یہ بونس فیصد چھوٹ کے علاوہ ہوتا ہے۔ خریدار ہر مہینہ اپنی ضروریات یا فروخت کے اعتبار سے سامان کم یا زیادہ لے سکتا ہے، کوئی قید نہیں ہے۔

(۲) کوئی بھی شخص اس نیٹ ورک میں کسی خریدار کے وسیلہ سے ہی شامل ہو سکتا ہے۔

(۳) زید کسی خریدار کے واسطے سے اس میں شامل ہوا، اب اس کے ذریعہ جتنے بھی لوگ شامل ہوں گے اور ہر مہینے جتنی رقم کی وہ کمپنی کی مصنوعات خریدیں گے، اس رقم کا کچھ حصہ کمپنی ہر مہینہ زید کے پاس بشکل چیک بھیجے گی جس سے زید کے بونس کی رقم بڑھتی جائے گی۔ خریداری کم تو بونس کم، خریداری زیادہ تو بونس زیادہ۔ ہر خریدار کے فائدہ میں کمی اور بیشی کا انحصار خود اس کی اپنی خریداری اور اس کے ذریعہ شامل ہوئے اس کے ماتحت خریداروں کی خریداری پر ہے۔

(۴) اس بزنس میں ایک معین حد کو پار کر جانے کے بعد کمپنی خریدار کو ایک متعین رقم ادا کرتی ہے، مثلاً مہینہ میں پچاس ہزار۔ یہ رقم اس سے بڑھتی ہی جاتی ہے، کم نہیں ہوتی، کیوں کہ اس کے نیچے لوگوں کا ایک جال ہوتا ہے جو برابر پھیلتا جاتا ہے۔ یہ آمدنی ۳۶ لاکھ روپے سالانہ تک پہنچ جاتی ہے۔ اگر وہ آدمی نیٹ ورک کو اور آگے بڑھاتا ہے تو اس کی آمدنی اس سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔

آر سی ایم: کے تعلق سے ایک مستفتی نے یہ تفصیلات لکھی ہیں:

آر سی ایم نام کی ایک نیٹ ورکنگ کمپنی ہے، بنیادی طور پر یہ کپڑے کی ایک کمپنی ہے، اس نے کپڑے کے علاوہ دیگر جائز الاستعمال مصنوعات بھی تیار کئے ہیں، اپنی مصنوعات کی فروختگی کے لئے اس نے یہ طریقہ نکالا کہ پورے ملک میں جا بجا اپنے ڈسٹری بیوٹر (تقسیم کنندہ) بناتی ہے اور یہ تمام ڈسٹری بیوٹر ایک نیٹ سے باہم مربوط ہیں۔ ڈسٹری بیوٹر کی نامزدگی کمپنی کی جانب سے نہیں ہوتی بلکہ جو شخص بھی ڈسٹری بیوٹر بننا چاہے وہ فارم بھر کر کسی دوسرے ڈسٹری بیوٹر سے متصل ہو کر کمپنی کی تقسیم کاری میں جڑ جاتا ہے۔ اس کے لئے اس کمپنی کی تیار کردہ ایک کٹ ہے (جس میں تین پینٹ، تین شرٹ کے کپڑے ہوتے ہیں) بارہ سو اسی روپے (۱۲۸۰) میں خریدنا ہوتا ہے اور دوسو روپے رجسٹریشن چارج یعنی کل چودہ سو اسی روپے ادا کرنا ہوتا ہے، اب اگر یہ شخص اپنے نیچے دو مزید ڈسٹری بیوٹر بناتا ہے اور وہ ڈسٹری بیوٹر بھی دو دو ڈسٹری بیوٹر بناتے ہیں (علیٰ ہذا القیاس) تو اس کی ماتحت لائن میں ہونے والے کاروبار سے کمپنی کو جو منافع ہوگا اس سے ڈسٹری بیوٹر کو کمیشن دیا جاتا ہے۔ مثلاً زید جنوری میں چودہ سو اسی روپے میں ایک کٹ خرید کر ڈسٹری بیوٹر بن گیا، اس نے اسی ماہ میں بکر اور خالد کو اسی طرح ڈسٹری بیوٹر بنایا، اب اس خریداری سے کمپنی کا ۸۹۶۰۰ روپے کا

کاروبار ہوا، لہذا زید کو ۱۰ فیصد کے حساب سے ۸۹۶ روپے بطور کمیشن ملیں گے، نیچے والوں کا کاروبار چوں کہ ۵۰۰۰ روپے کے سلیب کو نہیں پہنچا، لہذا انہیں آئندہ کمیشن ملے گا۔ اسی طرح ہر ماہ ہونے والے کاروبار سے ڈسٹری بیوٹرس کو کمیشن ملتا رہے گا۔ کمپنی نے اس کے لئے ایک سلیب مقرر کیا ہے، پانچ ہزار کے کاروبار پر دس فیصد، دس ہزار کے کاروبار پر بیس فیصد، ایک لاکھ پندرہ بیس ہزار کے کاروبار پر پندرہ فیصد، چالیس ہزار کے کاروبار پر ساڑھے سترہ فیصد، سترہ ہزار کے کاروبار پر بیس فیصد، ایک لاکھ پندرہ ہزار کے کاروبار پر ساڑھے بائیس فیصد، ایک لاکھ سترہ ہزار کے کاروبار پر پچیس فیصد، دو لاکھ ساڑھے ہزار کے کاروبار پر ستائیس فیصد، ساڑھے تین لاکھ روپے کے کاروبار پر تیس فیصد گروپ کمیشن دیا جائے گا۔ کمپنی کی جانب سے تمام ڈسٹری بیوٹرس کو اکتالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے۔ جس کی ماتحت لائن میں جس قدر کام ہے اسی حساب سے اس کا کمیشن بھی ہوتا ہے۔ ڈسٹری بیوٹرس کے ذریعہ مصنوعات کی فروختگی پر بھی کمپنی تمام ڈسٹری بیوٹرس کو اکیس فیصد گروپ کمیشن دیتی ہے نیز اس کے ڈسٹری بیوٹر ملک میں کسی بھی جگہ ہوں اس کی ایجنسی سے اس کی مصنوعات بیس فیصد کی رعایت کے ساتھ خرید سکتے ہیں، اسی طرح ماتحت لائن میں ماہ ماہ ہونے والے ہر کاروبار پر مافوق لائن کے تمام ڈسٹری بیوٹرس کو اس کے ماتحت لائن میں ہونے والے کاروبار کے اعتبار سے کمیشن دیا جاتا ہے۔ واضح رہے کہ اس کی جوائنٹنگ کے لئے صرف ایک کٹ خریدی جاتی ہے، کوئی رقم انوسٹ نہیں کی جاتی ہے اور کسی کی رقم کسی کو نہیں ملتی بلکہ اس کے ماتحت لائن کے ذریعہ ہونے والے کاروبار کا کمیشن ہوتا ہے جو اسے ملتا ہے۔

آر سی ایم کے پانچ چھ ممبروں کے ذریعہ یہ معلومات فراہم ہوئیں۔

❖ ہر ممبر کے ذریعہ کم از کم کمپنی کے پانچ ہزار روپے کے سامان کی خریداری ضروری ہوتی ہے۔ خواہ وہ خود خریدے یا اپنے سوا مزید تین ممبروں کے ذریعہ خریدوائے، اگر وہ بشمول خود پانچ ہزار کی خریداری نہ کرا سکے بلقظ دیگر اپنے سوا مزید تین ممبر نہ بنا سکے تو وہ کمیشن سے محروم رہے گا۔

❖ ممبر بننے کے لئے ایک ہزار پانچ سو روپے کمپنی میں جمع کرنا ہوتا ہے جس کے بدلے میں اسے تین جوڑے پیٹ، شرٹ کے کپڑے اور ایک ٹراؤیلنگ بیگ کمپنی سے ملتے ہیں، یعنی یہ خرید و فروخت ہوتی ہے، مگر ایک جوڑا کپڑا زیادہ سے زیادہ دو سو روپے کا ہوتا ہے، جب کہ بیگ زیادہ سے زیادہ سو روپے یا اس سے بھی کم کا۔ اس طرح سامان کی خریداری میں ایک محتاط اندازہ کے مطابق ممبر بننے والے کو روز اول ہی آٹھ سو روپے کا نقصان ہو جاتا ہے۔

❖ کمپنی کا سامان کمپنی کی منظور شدہ دکان سے ہی ملتا ہے، بازار میں عام طور پر وہ سامان دستیاب نہیں ہوتا، اس لئے بہت سے ممبر یہ جانکاری بھی حاصل نہیں کر سکتے کہ اس کا دام کیا ہے؟ ہاں کوالٹی کے لحاظ سے بس اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

❖ ممبر شپ باقی رکھنے کے لیے ہر ممبر کو کم از کم ماہانہ سو روپے کا سامان کمپنی سے خریدنا لازم ہوتا ہے، مگر وہ سامان اپنی حیثیت کے لحاظ سے ساڑھے روپے سے زیادہ کا نہیں ہوتا۔ آگے چل کر سامان کی کوالٹی اور ہلکی بھی ہو سکتی ہے۔

❖ ایک آدمی دو سے زیادہ ممبر نہیں بنا سکتا البتہ اپنے ماتحت ممبروں کے ذریعہ جتنے ممبر چاہے بنا سکتا ہے۔

❖ کوئی بھی ممبر پورے ہندوستان میں کہیں بھی ممبر بنا سکتا ہے، ڈائریکٹر حساب میں گڑبڑی نہیں کرتے، حساب کی پوری

تفصیل کمپیوٹر میں درج ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ کپڑوں کے جوڑے پندرہ سو کے بھی ہوتے ہیں، سولہ سو کے بھی، پانچ ہزار کے بھی۔ کوئی چاہے تو عورتوں کے لیے بھی کپڑے لے سکتا ہے۔

❖ جو لوگ شب و روز ممبر سازی کے لئے فارغ ہو کر ممبر بنانے کی کوشش کرتے رہتے ہیں اور لمبے لمبے خواب دکھا کر ممبر بناتے ہیں وہی لوگ کامیاب ہوتے ہیں اور باقی لوگ خسارہ میں رہتے ہیں، کامیاب ممبروں کی تعداد زیادہ سے زیادہ دس فیصد ہے، لیکن صرف منافع کے سبب باغ ہی دکھاتے ہیں، نقصانات سے کبھی آگاہ نہیں کرتے۔ پڑھے لکھے لوگ جنہیں ملازمت نہیں مل پاتی اور ان کے لیے کوئی ذریعہ معاش نہیں ہوتا وہی پوری طرح تگ و دو کر پاتے ہیں۔

❖ نئے ممبروں کو ممبر سازی کے گھر سکھانے کے لیے کالجوں اور ہوٹلوں میں میٹنگ کرتے ہیں اور اس میں شرکت کا موقع دینے پر پچیس روپے بیلچہ پاس روپے یا اس سے بھی زیادہ وصول کرتے ہیں، خورد و نوش کا کوئی انتظام نہیں ہوتا۔ ان کے سوا بھی بہت سی کمپنیاں ہیں جو ملک و بیرون ملک اسی طرز پر کام کر رہی ہیں۔ جیسے

R.M.P.	آر ایم پی
Arbone International	اربون انٹرنیشنل
DS-MAX	ڈی ایس میکس
Excel Communication	اکسیل کمیونیکیشن
Pre-Paid Legal Services, Inc.	پری پیڈ لیگل سروسز، انک
Primerica	پرائی میریکا
Telecom Plus	ٹیلی کام پلس
Ti4 Technology	ٹائی فور ٹیکنالوجی

اب سوال یہ ہے کہ:

(۱) آر سی ایم۔ ایم وے اور ان کے طرز پر کام کرنے والی دوسری ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنیوں سے ابتداء ان کی مصنوعات کی خریداری سے مقصود کیا فی الواقع اسبابِ معیشت کی خریداری ہے یا اس سے اصل مقصود ممبر سازی کے کمیشن حاصل کرنے کی سعی ہے؟

(۲) اور بہر حال کیا مسلمانوں کو اس خریداری کی اجازت دی جائے جب کہ یقیناً معلوم ہے کہ اس میں مسلمانوں کا سیکڑوں روپے کا خسارہ ہے۔

(۳) نیز ممبر سازی اور اس کے کمیشن کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

امید ہے کہ پوری تحقیق فرما کر مجلس کو جواب باصواب سے نوازیں گے۔

خلاصہ مقالات بعنوان نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

تلفیص نگار: مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے پندرہویں فقہی سیمینار کا ایک موضوع ”نیٹ ورک مارکیٹنگ اور اس کی شرعی حیثیت“ ہے۔ اس موضوع کے تحت موصول ہونے والے تیس مقالات کے مجموعی صفحات ستانوے^(۹۷) ہیں۔ اس موضوع کا سوال نامہ حضرت ناظم مجلس شرعی دام ظلہ العالی نے مرتب فرمایا اور مسائل کی تنقیح کی بنیاد تین سوالات پر رکھی۔ ان میں پہلا سوال یہ ہے۔

----- سوال (۱) -----

آر سی ایم، ایم وے اور ان کے طرز پر کام کرنے والی دوسری ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنیوں سے ابتداءً ان کی مصنوعات کی خریداری سے مقصود کیا فی الواقع اسباب معیشت کی خریداری ہے یا اس سے اصل مقصود ممبر سازی کا کمیشن حاصل کرنے کی سعی ہے؟

اس کے جواب میں مندوبین کرام کی مندرجہ ذیل تین رائیں سامنے آئیں:

پہلی رائے: اس سے مقصود اسباب معیشت کی خریداری ہے۔

یہ رائے مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ سلطان پور کی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

”خریدار اپنی ضرورت اور پسند کے مطابق کمپنی کی مصنوعات کو خریدتا ہے اور جب خریداری ایک متعینہ حد کو پہنچ جاتی ہے تب اس کو کمپنی کی طرف سے بونس ملتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسی خریداری سے مقصود اسباب معیشت کی خریداری ہے۔“

دوسری رائے: اس سے مقصود اسباب معیشت کی خریداری بھی ہے اور ممبر سازی کے ذریعہ کمیشن حاصل کرنے کی سعی بھی۔ یہ رائے مفتی بدر عالم مصباحی، استاذ مفتی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کی ہے۔

تیسری رائے: اس سے اصل مقصود ممبر سازی کا کمیشن حاصل کرنے کی سعی ہے۔ یہ رائے مندرجہ ذیل ۲۷ حضرات کی ہے:

(۱) مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور (۲) مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی، انوار القرآن، بلرام پور (۳) مولانا عبدالسلام رضوی مصباحی، مدرسہ انوار القرآن، بلرام پور (۴) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، مدرسہ ضیاء العلوم، بنارس (۵) مفتی شفیق احمد شریفی، مفتی دارالعلوم افضل المدارس (۶) مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف (۷) مولانا شمشاد احمد مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مٹوا (۸) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، برگدہی، مہراج گنج (۹) مولانا شبیر احمد مصباحی، استاذ سراج العلوم برگدہی، مہراج گنج (۱۰) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، مدرسہ گلشن بغداد، ہزاری باغ (۱۱) مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی، استاذ دارالعلوم بہار شاہ، فیض آباد (۱۲) مولانا محمد عارف اللہ فیضی مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، محمد آباد، مٹوا (۱۳) مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی، دارالعلوم علیہ، جہان شاہی (۱۴) مولانا ابرار احمد اعظمی، مدرسہ ندائے حق جلال پور، امبیڈکر نگر (۱۵) مولانا محمد ناظم علی رضوی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور (۱۶) مولانا شہاب الدین احمد نوری، دارالعلوم فیض الرسول، براؤں شرف (۱۷) مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف (۱۸) مولانا صدر الوری قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۱۹) مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ مبارک پور (۲۰) مولانا اختر حسین فیضی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۲۱) مفتی محمد معراج القادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۲۲) مولانا صاحب علی مصباحی، پرنسپل اشاعت الاسلام، پرتاول (۲۳) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مٹوا (۲۴) مولانا شیر محمد خاں رضوی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور (۲۵) مفتی محمد عنایت احمد نعیمی، الجامعۃ الغوثیہ، اتروہ (۲۶) مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور (۲۷) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر مفتی جامعہ اشرفیہ۔

ان حضرات کی دلیلیں یہ ہیں:

❖ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی فرماتے ہیں کہ:

”ان کمپنیوں کی مصنوعات کا دام ان کے معیار (کوالٹی) کے لحاظ سے عموماً اتنا زیادہ ہوتا ہے جو غبن فاحش کی حد کو پہنچا ہوا ہوتا ہے، اس کے باعث ابتداء بھی خریداروں کو عظیم خسارے سے دوچار ہونا پڑتا ہے اور پھر ماہ بہ ماہ انھیں چالیس فی صد یا کچھ کم یا زیادہ خسارہ برداشت کرنا پڑتا ہے اور اگر سامان کا معیار مزید ہلکا ہو گیا تو اسی کے تناسب سے خسارہ بھی بڑھ جائے گا۔ ظاہر ہے، کوئی بھی صاحب عقل و دانش ایسا سودا نہیں کرتا اور اگر کوئی کرتا ہے تو دنیا اسے احمق سمجھتی ہے۔“

❖ اس موقف پر حضرت کی دوسری دلیل یہ ہے:

اگر ممبر سازی کو خریداری سے مشروط نہ کیا جائے تو شاید ہی کوئی دانا انسان وہ مصنوعات مقررہ دام پر خریدے اور یہی وجہ ہے کہ لاکھوں انسان جو ممبر سازی کے کمیشن سے سروکار نہیں رکھتے وہ کبھی ایسی کمپنیوں کی مصنوعات کی طرف توجہ نہیں کرتے۔“

مزید فرماتے ہیں:

”ان شواہد سے ثابت ہوتا ہے کہ کمپنیوں کی مصنوعات کی خریداری سے اصل مقصود ممبر سازی کا کمیشن حاصل کرنے کی سعی ہے اور یہی وجہ ہے کہ خریداری کے ساتھ ہی وہ ممبر سازی کے لیے سرگرم عمل ہو جاتے ہیں، پھر ان کے سامنے بس یہی ایک ہدف ہوتا ہے اور اسی کے لیے ان کی ساری تگ و دو ہوتی ہے۔“

کچھ فرق کے ساتھ اسی طرح کا مضمون دوسرے حضرات کے مقالات میں بھی ہے۔

❖ مولانا عالم گیر صاحب لکھتے ہیں:

”اسبابِ معیشت کی خریداری ممبر سازی کے کمیشن کے حصول کا ذریعہ ہے اور قاعدہ ہے کہ واسطہ مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ مقصود بالذات ذو واسطہ ہی ہوتا ہے۔“

دوسرا سوال یہ ہے:

----- سوال (۲) -----

اور بہر حال کیا مسلمانوں کو اس خریداری کی اجازت دی جائے جب کہ یقیناً معلوم ہے کہ اس میں مسلمانوں کا سیکڑوں روپے کا خسارہ ہے؟

جوابات کے مطالعہ سے اس بارے میں پانچ طرح کے موقف نمایاں ہو کر سامنے آئے، جو یہ ہیں:

پہلا موقف: مسلمانوں کو اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

• مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور • مولانا محمد انور نظامی، ہزاری باغ • مولانا محمد نظام الدین قادری، جہا شاہی • مولانا بدر عالم مصباحی، اشرفیہ • مولانا عبد السلام رضوی مصباحی تلسی پور نے یہی موقف اختیار کیا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ بیع مغشوش کا غرر خریدار کو معلوم ہو تو بیع جائز ہوتی ہے۔

❖ مولانا عبد السلام مصباحی در مختار کے حوالے سے لکھتے ہیں:

”لا باس ببيع المغشوش اذا بين غشه او كان ظاهرا يری، و كذا قال ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه في حنطة خلط فيها الشعير والشعير يری لا باس ببيعه و إن طحنه لا يبيع، وقال الثاني في رجل معه فضة نحاس لا يبيعها حتى يبين.“

اور رد المحتار میں ہے:

”وان طحنه لا يبيع أي إلا أن يبين لا نه لا يری بالجملة. اه“ (۱)

❖ انھوں نے فتاویٰ رضویہ کا یہ اقتباس بھی دلیل میں پیش کیا ہے:

”اگر مصنوعی جعلی گھی وہاں عام طور پر بکتا ہے کہ ہر شخص اس کے جعلی ہونے پر مطلع ہے اور باوجود اطلاع خریدتا ہے تو

(۱) در مختار، ج: ۷، ص: ۹۴، کتاب البیوع، باب المتفرقات، دار الکتب العلمیہ، بیروت

بشرطے کہ خریدار اساسی بلد کا ہونہ غریب الوطن — خلاصہ یہ کہ جب خریداروں پر اس کی حالت مکشوف ہو اور فریب و مغالطہ راہ نہ پائے تو اس کی تجارت جائز ہے اور عدم جواز صرف بہ وجہ غش و فریب تھا۔ جب حال ظاہر ہے، غش نہ ہو اور جواز رہا، جیسے بازاری دودھ۔ الخ“

❖ مولانا محمد انور نظامی لکھتے ہیں:

مشہور جزیئہ ”لو باع کاغذہ بالف یجوز۔“ کے پیش نظر جائز ہونا چاہیے۔

❖ مولانا محمد سلیمان مصباحی ”تبیین الحقائق“ کی مندرجہ ذیل عبارت سے استناد کرتے ہیں:

”لو باع شیئاً باضعاف قیمتہ یجوز۔“ (۱)

دوسرا موقف: جو ممبر سازی کر سکیں انہیں اجازت دی جائے اور جو نہ کر سکیں انہیں اجازت نہ دی جائے۔ یہ موقف مولانا محمد مسیح احمد قادری کا ہے۔ اپنے مقالے میں رقم طراز ہیں:

”وہ لوگ جو سعی پیہم اور تگ و دو کر کے چرب زبانی کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ ممبر بنا کر نیٹ ورک کو آگے بڑھا سکیں اُن کو اس خریداری کی اجازت دی جائے۔ کیوں کہ اس بزنس میں ان کے لیے نقصان نہیں بلکہ بیش از بیش نفع ہے — البتہ وہ لوگ جو ممبر سازی کے فن میں ناقص ہیں — ان کے لیے مذکورہ کمپنیوں سے مصنوعات کی خریداری موجب خسارہ ہے — لہذا ابر بنائے خسارہ ایسے ممبروں کو خریداری کی اجازت نہ دی جائے۔“

تیسرا موقف: مسلمانوں کو ایسی کمپنیوں میں شرکت کی اجازت نہ دی جائے۔ یہ موقف مندرجہ ذیل ۱۹ علمائے کرام کا ہے:

(۱) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، اشرفیہ (۲) مولانا صاحب علی مصباحی (۳) مفتی محمد معراج القادری مصباحی، اشرفیہ (۴) مولانا صدر الوری قادری مصباحی، اشرفیہ (۵) مولانا قاضی شہید عالم رضوی، بریلی شریف (۶) مولانا شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف (۷) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، اشرفیہ (۸) مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور (۹) مولانا محمد عارف اللہ فیضی مصباحی، محمد آباد (۱۰) مولانا معین الدین مصباحی، فیض آباد (۱۱) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۲) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۱۳) مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی (۱۴) مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی، بریلی شریف (۱۵) مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور (۱۶) مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد (۱۷) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۱۸) مفتی محمد عنایت احمد نعیمی، اتروڑہ (۱۹) مولانا شبیر محمد خاں رضوی، جودھ پور۔

ان حضرات کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

❖ اس اجارہ میں اجیر سے جو کام کرایا جاتا ہے اسی میں سے اس کو اجرت دی جاتی ہے جو قفیز طحان کی طرح ہے۔ کیوں کہ کمپنی کو اس کی مصنوعات فروخت ہونے پر جو نفع ملا اسی میں سے ایک حصہ ڈسٹری بیوٹر یعنی اجیر مشترک کو ملا اور

(۱) تبیین الحقائق، ج: ۵، ص: ۵۳۴

اجیر کو اسی کے کام میں سے اجرت دینا یہی قفیز طحان کا معنی ہے۔

❖ اجرت مجہول ہے، کیوں کہ ڈسٹری بیوٹر کو کتنا ملے گا یہ اسے معلوم نہیں اور اجرت کا مجہول ہونا مفسد عقد ہے۔

❖ اجرت معدوم اور مستاجر کے لیے غیر مقدور التسليم بھی ہے، کیوں کہ ڈسٹری بیوٹر جب کمپنی کی مصنوعات فروخت کرا کے کمپنی کو منافع پہنچائے گا تو اجرت حاصل ہوگی اور کمپنی کو تسلیم اجرت پر قدرت ہوگی اور اجرت کا غیر مقدور التسليم ہونا بھی مفسد عقد ہے۔

ان دلیلوں کی تفصیل مولانا ناصر الوری صاحب کے مقالے میں موجود ہے۔ اخیر کی دو دلیلوں کو مولانا قاضی فضل رسول مصباحی نے بھی ذکر کیا ہے۔

❖ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی فرماتے ہیں:

[الف]۔ اس بیع کے ناجائز ہونے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اس میں غش و ضرر و غبن فاحش پایا جاتا ہے، کیوں کہ ممبر ساز لوگوں کو سبز باغ دکھاتا ہے۔ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ تھوڑے ہی دنوں میں مال دار بن جائیں گے۔ مگر جب وہ میدانِ عمل میں قدم رکھتے ہیں تو انھیں زیادہ تر خسران و حرمان کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ روزِ اول ہی اسے نصف ثمن یا اس سے زیادہ کا نقصان ہو جاتا ہے۔ پھر ہر ماہ کی خریداری میں بھی چالیس فی صد یا کم و بیش کا نقصان ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے اس میں غبن فاحش کے ساتھ ساتھ غش و دھوکا دہی بھی ہے۔

اس بیع کی نظیر ”بیع تلقی جلب“ بہ لفظ دیگر ”بیع تلقی رکبان“ ہے۔ جس سے اللہ کے رسول ﷺ نے منع فرمایا ہے اور فقہائے کرام حدیث نبوی کی بنا پر اسے مکروہ تحریمی اور ناجائز فرماتے ہیں، بلکہ رفع اثم کے لیے اس کا فسخ بھی واجب قرار دیتے ہیں۔“

پھر ہدایہ، عنایہ، در مختار، رد المحتار اور بہارِ شریعت جیسی مستند کتب کی عبارتوں سے استدلال کے بعد فرماتے ہیں:

”بادی النظر میں یہ شبہ گزر سکتا ہے کہ یہاں غرر و ضرر نہیں ہے، اس لیے کہ کمپنی کے سامان کا دام مقرر ہوتا ہے۔ لیکن اس صداقت سے بھی صرف نظر نہیں کیا جاسکتا کہ دام اچھے معیار اور بہتر کوالٹی کے سامان کا مقرر ہوتا ہے، بعد میں وہ ہلکے معیار کا سامان پیش کر کے اسے بھی اعلیٰ معیار کا جتا کر بہت زیادہ دام پر بیچ دیتے ہیں اور عام آدمی کمپنی کی ساکھ پر اعتماد کر کے اسے لے لیتا ہے، ہر کسی کو کوالٹی کی پرکھ کی صلاحیت کہاں، یہ پرکھ اور فراست صرف ماہرین کو ہوتی ہے اور ماہرین چند فیصد سے زیادہ نہیں۔ اس لیے یہاں ایک فریق کی طرف ضرر اور دوسرے فریق کی طرف سے غرر موجود ہے۔“

پھر غیر غرر و ضرر یہیں ختم نہیں ہو جاتا بلکہ ضرر میں پڑنے والا دوسروں کو دھوکہ دیتا اور ضرر میں مبتلا کرتا ہے، تو یہ عقد غرر، دعوتِ غرر اور ضرر و ضرر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے مکروہ تحریمی اور ناجائز و گناہ ہے، جس کا فسخ اس گناہ کے ازالہ کے لئے دیانۃً واجب ہے۔“

اس کے بعد در مختار، رد المحتار، بہارِ شریعت، فتاویٰ رضویہ، الاشباہ والنظائر وغیرہ کتبِ معتبرہ کا حوالہ دینے کے بعد

ایک خلیجان کا ازالہ ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

”ممکن ہے کہ کسی کے دل میں یہ خلیجان واقع ہو کہ اپنا سامان دس گنا دام پر بھی بیچنا جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے بیع مراجعہ کی مطلقاً اجازت دی ہے، اس لیے یہاں یہ وضاحت مناسب ہے کہ یہ اجازت اس وقت ہے جب بائع یا اس کے دلال کی طرف سے کسی خیانت و فریب کا ارتکاب نہ کیا گیا ہو اور یہی وجہ ہے کہ باب مراجعہ کی بنیاد ہی امانت اور احتراز عن الخيانة پر رکھی گئی ہے۔ ہدایہ میں بیع مراجعہ و تولیہ کے متعلق ہے: مبناهما علی الأمانة والاحتراز عن الخيانة و عن شبهتها۔ اھ۔ (۱)

غیر مسلموں کے ساتھ اس بیع مغشوش کا حکم بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

”اور یہاں یہ استدلال کہ (کوئی مسلمان چالاک کسی غیر مسلم کے ساتھ ایسا معاملہ کرے تو جائز ہونا چاہیے کہ غیر مسلم کے ساتھ عقد فاسدہ جائز ہیں) بجا نہیں ہے، کیوں کہ یہ غش و غرر فریب و دھوکہ دہی ہے جو غیر مسلموں کے ساتھ بھی جائز نہیں۔ فتح القدیر میں مبسوط سے ہے:

إطلاق النصوص في المال المحظور، وإثما يحرم على المسلم إذا كان بطريق الغدر فإذا لم يأخذ غدرًا فبأيّ طريق أخذه حلّ بعد كونه برضا۔ اھ۔“

[ب و ج]۔ اس بیع کے عدم جواز کی دوسری اور تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ کاروبار بیع بہ شرط اجارہ ہے اور ساتھ ہی اجارہ بہ شرط بیع بھی۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنیوں کا طریق کار یہ ہے کہ وہ ممبر بننے والوں سے ایک فارم برائے رجسٹریشن ممبری پُر کراتی ہیں اور ساتھ ہی ایک مقررہ مقدار میں روپے بھی وصول کرتی ہیں، جن میں ایک خاص مقدار نام زدگی کی فیس ہوتی ہے اور بقیہ سامان کا دام۔ جو دام اور فیس نہیں ادا کرتا، اسے کمیشن پر ممبر سازی کا حق کمپنی نہیں دیتی۔ حاصل یہ کہ اگر کوئی شخص ممبر بن کر ممبر سازی کرنا چاہے اور کمپنی کی مصنوعات کی فروختگی پر معاوضہ کا خواہش مند ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ: (۱) کمپنی کی مقررہ فیس ادا کرے (۲) کمپنی کی مصنوعات مقررہ دام کے عوض خریدے (۳) کمیشن کا حق دار ہونے کے لیے ”آر۔ سی۔ ایم۔“ نے یہ شرط بھی رکھی ہے کہ اس کے ذریعہ کم از کم پانچ ہزار روپے کی مقدار کی مصنوعات کی خریداری ہو۔

ان اصولوں کے پیش نظر کمپنی کی شرعاً دو حیثیتیں بنتی ہیں، خریدار و مؤاجر۔ اور ممبر کی بھی دو حیثیتیں بنتی ہیں، خریدار و اجیر۔ کیوں کہ یہ معاملہ ایک ساتھ بیع و اجارہ دونوں کا ہے اور دونوں ایک دوسرے کے ساتھ مشروط بھی ہیں لہذا یہ کاروبار ممبر بننے والوں کی طرف سے بیع بہ شرط اجارہ ہے اور کمپنی کی طرف سے ”اجارہ بہ شرط بیع“ اور بہر حال یہ عقد ناجائز و فاسد ہے کہ بیع شرط اجارہ کی وجہ سے اور اجارہ شرط بیع کی وجہ سے فاسد ہو جاتا ہے۔

پھر مختلف کتب فقہ کی عبارتیں بہ طور دلیل ذکر کرنے کے بعد ایک شبہ کا ازالہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

(۱) ہدایہ، ج: ۳، ص: ۵۵

یہاں ایک شبہ یہ ہو سکتا ہے کہ بیع کے عدم جواز کی وجہیں عام حالات میں واقعی عدم جواز کا سبب بنتی ہیں، مگر جب تعامل ہو جائے تو فساد کا اثر زائل ہو جاتا ہے اور اس کا روبرو میں بھی اب تعامل پایا جاتا ہے، اس لیے اس کی اجازت ہونی چاہیے۔
راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ تعامل کی یہ ”تاثیر حسن“ مسلم ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ یہاں تعامل ابھی تک متحقق نہیں ہو سکا ہے کیوں کہ:

(۱) - تعامل کے لیے عوام و خواص سبھی کا عمل درآمد ضروری ہے اور اس کا روبرو سے صرف عوام وابستہ ہیں، پھر عوام بھی تھوڑے ہی وابستہ ہیں جب کہ تعامل کے لیے اکثر کا عمل درآمد چاہیے۔ فقہا فرماتے ہیں:

”التعامل هو الاكثر استعمالاً.“ كذا في الرضوية ص: ۲۰۷، ج: ۸، عن البحر نقلاً عن التحرير

(۲) - علاوہ ازیں اعتبار اس عمل درآمد کا ہے جو حکم شرعی سے جہل و غفلت کی بنا پر نہ ہو اور یہاں عمل درآمد جہل و

غفلت ہی کی بنا پر ہے۔

[د] - اس کے ناجائز ہونے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ فیس کی شرعی حیثیت رشوت کی ہے جو یقیناً حرام ہے، وجہ یہ ہے کہ اپنا کسی کا بھی کام بنانے کے لیے ابتداءً صاحب امر کو کچھ روپے وغیرہ دینا رشوت ہے اور یہاں کمپنی کو فیس اس لیے دی جاتی ہے کہ اسے اجرت پر ممبر سازی کا حق دے دیا جائے اور فیس کے مقابل کوئی چیز نہیں ہوتی۔

[ه] - جیسا کہ واضح کیا گیا کہ سامان کی خریداری سے اصل مقصود ممبر سازی کا کمیشن حاصل کرنا ہے، یعنی طمع کے جال میں لوگوں کو پھانسنے اور ایک امید موہوم پر پانسا ڈالنا اور یہی قمار ہے۔ امید موہوم پر پانسا ڈالنا ایوں ہے کہ ممبر بنالینا یقینی نہیں، لہذا یہ معاملہ مجموعی حیثیت سے قمار ہوا۔

مزید فرماتے ہیں:

”واضح ہو کہ فقہانے بعض غیر مسلموں کے ساتھ جو قمار کی اجازت دی ہے وہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ غالب و نفع یاب مسلمان رہے اور یہاں معاملہ برعکس ہے کہ غیر مسلم جو کمپنی کا مالک ہے وہ بہر حال غالب و نفع یاب رہتا ہے جب کہ مسلمان جو ممبر ہے اس کا نفع کی منزل تک پہنچنا موہوم ہے بلکہ تجربہ یہ ہے کہ نوے فیصد مغلوب و محروم رہتے ہیں۔“
حضرت مفتی صاحب قبلہ اس معاملے کو مقتضائے عقد کے منافی شرط اور احد المتعاقدين کے نفع کی وجہ سے بھی ناجائز کہتے ہیں۔

ان میں سے کچھ دلیلیں دیگر حضرات کے مقالات میں بھی ہیں، مگر پوری وضاحت حضرت مفتی صاحب نے ہی فرمائی ہے۔

چوتھا موقف: یہاں عام مسلمانوں کو اس کی خریداری کی اجازت دینا درست نہیں، ہاں جہاں اس طرح کے کاروبار پر عام مسلمانوں کا عمل درآمد ہو وہاں بہ وجہ تعامل مسلمین اس کی اجازت ہوگی۔ یہ موقف مولانا نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ اور مولانا اختر حسین فیضی، اشرفیہ کا ہے۔

درست نہ ہونے کی وجہیں وہی ہیں جن کا تفصیلی ذکر موقف ۳ میں ہوا۔

اس کے علاوہ مولانا نفیس احمد صاحب یہ بھی لکھتے ہیں:
”اسی طرح جو شخص صرف خریداری کے ارادے سے ممبر بنے ممبر سازی کے ذریعہ کمیشن حاصل کرنا اس کا مقصد نہ ہو تو یہ ”بیع محض“ کا معاملہ ہوگا اور چوں کہ اس میں مذکورہ بالاتینوں خرابیوں میں سے کوئی خرابی نہیں پائی جاتی، اس لیے اس شخص کو اس کی اجازت ہوگی۔“

پانچواں موقف: سامان کی خریداری سے مقصد کمیشن کے حصول کی سعی ہے تو اس کی اجازت نہ ہوگی اور اگر محض اچھے سامان کا استعمال یا تجارت ہے تو اجازت ہوگی۔ یہ موقف مولانا آل مصطفیٰ مصباحی کا ہے۔
عدم اجازت کے دلائل تقریباً وہی ہیں جو موقف ۳ میں گزرے۔

----- سوال (۳) -----

ممبر سازی اور اس کے کمیشن کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس سوال کے دو گوشے ہیں:

[الف] - ممبر سازی کی شرعی حیثیت۔ [ب] - اس پر ملنے والے کمیشن کی شرعی حیثیت۔

ارباب مقالات کی آرا کے احاطے کے لیے دونوں کو الگ الگ پیش کیا جا رہا ہے:

[الف] - ممبر سازی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

❖ کچھ مقالہ نگار حضرات نے اس کے جواب میں ممبر سازی کا حکم بیان فرمایا ہے، جو حسب ذیل ہے:
① ایسی کمپنی کی ممبر سازی جائز نہیں جہاں کچھ رقم دے کر ممبر بننا پایا جائے اور مسلمانوں کا نفع یقینی نہ ہو۔ ہاں جہاں پیشگی رقم نہ دینی پڑے یا دینے کے ساتھ مسلمانوں کا نفع یقینی ہو وہاں غیر مسلم کے ساتھ یہ معاملہ جائز ہے۔
(مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی)

② ممبر سازی شرعاً جائز و درست ہے۔ (مولانا محمد عالم گیر مصباحی، جودھ پور)

③ ممبر سازی کے فعل میں لوگوں کو بیع فاسد پر اکسانا اور تعاون علی الاثم ہے جو ناجائز ہے۔ (مولانا قاضی شہید عالم رضوی)

❖ کچھ حضرات نے اس کی شرعی حیثیت اور حکم دونوں کو ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہے:

① ممبر سازی ایک قسم کی دلالی ہے جو جائز ہے۔

(مولانا محمد مسیح احمد قادری، مولانا عبدالسلام رضوی، مولانا محمد انور نظامی، مولانا بدر عالم مصباحی)

جواز پر ان حضرات کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ممبر ساز تگ و دو کرتا ہے، اپنا وقت صرف کرتا ہے، لہذا ”فی الدلال والسمسار یجب اجرۃ المثل“ کے پیش نظر اجرت مثل کا حق دار ہوگا۔

② ممبر سازی ایک طرح کا قمار ہے۔ (مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس)

(۳) یہ من وجہ ”عقد اجارہ“ اور من وجہ ”عقد بیع“ ہے اور یہ دونوں یہاں فاسد ہیں۔ (مولانا قاضی فضل رسول مصباحی)
(۴) یہ عقد اجارہ ہے جو فاسد ہے۔ (مولانا محمد رفیق عالم مصباحی، بریلی شریف، مولانا محمد نظام الدین قادری، جہد اشاہی، مولانا ابرار احمد اعظمی، ندائے حق جلال پور۔ مولانا محمد ناظم علی رضوی، اشرفیہ۔ مولانا سرفراز احمد برکاتی، ناگ پور۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ۔ مولانا اختر حسین فیضی، اشرفیہ)

(۵) یہ ممبر سازی دلالی ہے جو ناجائز ہے۔ (مولانا صدر الواری قادری، اشرفیہ، مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، امجدیہ)

(۶) یہ کسی عقد شرعی کے تحت نہیں آتا۔ (مولانا معین الدین مصباحی، فیض آباد)

❖ اور حضرت مفتی صاحب قبلہ نے اس کی دو حیثیتیں متعین کی ہیں۔ لکھتے ہیں:

”نیٹ ورک مارکیٹنگ کا یہ کاروبار۔ جیسا کہ بیان ہوا۔ کئی ایک مفاسد پر مشتمل ہے :

♦ بیع بشرط اجارہ ♦ اجارہ بشرط بیع ♦ رشوت ♦ قمار وغیرہ۔

اور ان مفاسد کے مختلف ہونے کی وجہ سے ممبر سازی و کمیشن کی شرعی حیثیت بھی مختلف ہو جاتی ہے۔ اگر اس کو بیع بہ شرط اجارہ یا اجارہ بہ شرط بیع کی حیثیت سے دیکھا جائے تو ممبر سازی کی حیثیت دلالی کی ہوگی اور کمیشن کی حیثیت اجرت کی۔ پھر اس پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے۔ یہ تو بالکل ظاہر ہے۔

اور اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ فیس رشوت ہے تو بھی ممبر سازی اور کمیشن کی وہی حیثیت ہوگی کہ اس نے رشوت اس لیے دی ہے تاکہ اسے ممبر سازی کا حق اور اس پر کمیشن ملے، اصل مقصود تو کمیشن کا حصول ہی ہے اور یہ کمیشن چوں کہ کام کا معاوضہ ہے اس لیے ممبر سازی دلالی ہے اور کمیشن اجرت۔

اور اگر اس زاویہ سے دیکھا جائے کہ یہ معاملہ قمار کا ہے تو ممبر سازی کی حیثیت قمار بازی کی ہوگی اور کمیشن کی حیثیت جوئے میں جیتے ہوئے مال کی۔ اور چوں کہ یہ قمار بازی غیر مسلم کمپنی کے ساتھ ہے اس لیے جیتا ہوا مال مسلمان کے لیے حلال ہوگا مگر چوں کہ اس میں عام طور سے ممبر اپنی بازی ہار جاتا ہے اس لیے مسلمانوں کو ایسے کاروبار میں شامل ہونے کی اجازت نہیں ہے۔“

[ب]۔ ممبر سازی پر ملنے والے کمیشن کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس کے جواب میں مندوبین کرام کے چار موقف ہیں۔

پہلا موقف: پہلا موقف حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب قبلہ کا ہے۔ اس کی تفصیل ابھی سوال نمبر

(۳) کے پہلے جزیں گزری۔

دوسرا موقف: کمیشن دلالی کی اجرت ہے جسے لینا جائز ہے۔

یہ موقف ان حضرات کا ہے جو ممبر سازی کو دلالی مانتے اور جائز قرار دیتے ہیں۔

تیسرا موقف: کمیشن ایک وعدہ انعام ہے جس کو لینے میں کوئی حرج نہیں۔

یہ موقف مولانا محمد نظام الدین قادری اور مولانا قاضی شہید عالم رضوی کا ہے۔

مولانا محمد نظام الدین قادری لکھتے ہیں:

”بہر حال کمیشن کا یہ معاملہ بادی النظر میں اجارہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت میں اسے انعام ہونا چاہیے، کیوں کہ اس کا کام صرف دو آدمیوں کو ممبر بنانے تک محدود رہتا ہے۔ آگے کی ممبر سازی میں اس نے کوئی کام کیا ہی نہیں ہے تو تمام ماتحت ممبروں کی خریداری پر اس کو ملنے والا کمیشن کاروپہ نہ تو کسی سامان کا عوض ہوا اور نہ ہی کسی کام کا معاوضہ ہوا۔ لہذا بنام کمیشن ملنے والی یہ رقم انعام ہے۔“

مولانا قاضی شہید عالم رضوی لکھتے ہیں:

”لیکن جس نے انجانے میں یادداشت پہلے یہ کام کر لیا ہے اب اس کو کمیشن ملا، یہ معاوضہ نہیں ہوتا بلکہ بطور انعام دیا جاتا ہے تو وہ اس کے لیے جائز ہے۔ دلیل میں فتاویٰ رضویہ ج: ۷، ص: ۳۹ کی عبارت پیش کرتے ہیں جس کا آخری حصہ یوں ہے: ”ہاں وہ کپڑا کہ اسے ملا، معاوضہ نہیں ہوتا بلکہ یہ طور انعام دیا جاتا ہے، وہ فی نفسہ اس کے لیے جائز ہے۔“

چوتھا موقف: جب ممبر سازی درست نہیں تو اس پر ملنے والا کمیشن بھی درست نہیں۔ یہ موقف ان علمائے کرام کا ہے جو ممبر سازی کے عدم جواز کے قائل ہیں۔

یہ ہے تمام مقالات کا ایک مختصر جائزہ جس میں غور کرنے پر کچھ ایسے امور سامنے آتے ہیں جو تنقیح طلب ہیں:

.....تنقیح طلب امور.....

- ① آر. سی. ایم.، ایم. وے. اور ان کے طرز پر کام کرنے والی دوسری ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنیوں سے ابتداءً ان کی مصنوعات کی خریداری سے اصل مقصود کیا ہے؟
- [الف] اسبابِ معیشت کی خریداری؟
- [ب] ممبر سازی کے کمیشن کے حصول کی سعی؟
- [ج] یا ایک ساتھ دونوں؟
- ② بہر حال مسلمانوں کو ان کمپنیوں کا ممبر بننے کی شرعاً اجازت ہے یا نہیں؟
- ③ ممبر سازی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟
- ④ اس پر ملنے والے کمیشن کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟



فیصلے

نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

نیٹ ورک مارکیٹنگ کمپنیوں نے اپنی مصنوعات کی نکاسی کے لیے یہ طریقہ کار اپنایا ہے کہ کمپنی پہلے کچھ چیزیں ایک شخص کو مقررہ دام پر فروخت کر کے اسے اپنا ممبر بنائے، پھر وہ ممبر اپنے ذریعہ ویسی ہی مقررہ دام کی چیزیں فروخت کروا کر دو ممبر بنائے، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ذریعہ ویسی ہی مقررہ دام کی چیزیں فروخت کروا کر دو، دو ممبر بنائے، پھر ان میں سے ہر ایک اپنے ذریعہ دو دو ممبر بنائے اور ہر ممبر کو اپنی خریداری اور اپنے بعد والے تمام ممبروں کی خریداری سے کمپنی کو ملنے والے منافع سے مقررہ فی صد کے حساب سے کمیشن دیے جانے کا وعدہ ہوتا ہے اور اس پر عمل بھی ہوتا ہے۔

ہر ممبر بننے والے کو ایک مقررہ فارم پُر کرنا ہوتا ہے اور ایک مقررہ رقم مثلاً پندرہ سو روپے جمع کرنی ہوتی ہے۔ جس کے عوض اسے کچھ مقررہ چیزیں یا کمپنی کی مصنوعات میں سے کچھ مطلوبہ چیزیں ملتی ہیں۔ پھر ممبری باقی رکھنے کے لیے ہر ماہ کچھ مقررہ رقم مثلاً سو روپے کی خریداری ضروری ہوتی ہے اور ممبر کمیشن کا حق دار اسی وقت ہوگا جب اس کی خریداری مع اس کے ماتحت ممبروں کی خریداری کے ایک مقررہ حد مثلاً پانچ ہزار روپے کو پہنچ جائے۔

اگر اس حد کو نہ پہنچے یا آگے ممبر نہ بنائے تو وہ کسی کمیشن کا حق دار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ ہر ماہ خریداری نہ کرے تو بھی ممبر نہ رہ سکے گا۔ مثلاً کسی ممبر نے دو ممبر بنائے تو ان کی مجموعی خریداری ساڑھے چار ہزار روپے کی ہوئی پورے پانچ ہزار کی نہ ہوئی اس لیے ان میں سے کسی کو کمیشن نہ ملے گا۔ ہاں اگر ان کے ذریعہ ایک ممبر اور بن جائے تو کل رقم چھ ہزار ہو جائے گی اور اوپر والا ممبر کمیشن کا حق دار ہو جائے گا۔ جب کہ وہ ہر ماہ کم از کم سو روپے کی خریداری جاری رکھتے ہوئے اپنی ممبری باقی رکھے۔ ورنہ وہ بھی حق دار نہ رہے گا۔

اس طریقہ کار سے کمپنی کا فائدہ یہ ہے کہ اس کا ہر ممبر کمپنی کا ورکر بن جاتا ہے اور ممبروں کا دائرہ بڑھانے کی کوشش کرتا ہے تاکہ وہ کمیشن کا حق دار ہو سکے۔ اس کی وجہ سے کمپنی کو خود اپنے خریداروں اور ممبروں کا دائرہ بڑھانے کے لیے مستقل ملازم رکھنے کی

ضرورت نہیں۔ اس کا تصور یہ ہے کہ ممبران کمیشن کے لالچ میں خود ہی باتخواہ ملازموں سے زیادہ شوق کے ساتھ ورک کریں گے، اور کمپنی کی مصنوعات کی نکاسی روز بروز بڑھتی جائے گی۔ اگر کوئی مزید خریداری نہیں کرتا یا آگے اپنے ممبر نہیں بناتا تو کمپنی کے ذمہ اسے کمیشن دینا بھی نہیں اس لیے کمپنی کا کوئی خسارہ نہیں، اور ایسے ایک یا زیادہ ممبروں کے ذریعہ جتنی خریداری ہوگئی اس میں بھی کمپنی کا کوئی خسارہ نہیں، بلکہ فائدہ ہی فائدہ ہے۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ اس طریقہ کار میں خریداروں کا کتنا فائدہ ہے کتنا نقصان؟ تو اس بارے میں جو معلومات فراہم ہوئیں ان سے یہ ظاہر ہوا کہ:

(۱) جو سامان کوئی ممبر پندرہ سو روپے میں خریدتا ہے اس کی قیمت بارہ سو اسی روپے بتائی جاتی ہے دو سو بیس روپے کمپنی اپنی فیس وغیرہ کے طور پر زائد لیتی ہے مگر عام خریدار اس کی پرکھ نہیں رکھتے کہ وہ سامان مارکیٹ ریٹ سے بارہ سو اسی روپے کے لائق ہے یا نہیں؟ ماہرین یہ بتاتے ہیں کہ وہ بازار بھاؤ سے بہ مشکل سات سو روپے کا ہوتا ہے۔ اسی طرح ماہانہ سو روپے میں جو سامان خریداجاتا ہے وہ ساٹھ سو روپے کا ہوتا ہے۔ اس طرح ہر ممبر کو پہلی بار تقریباً آٹھ سو کا اور ہر ماہ چالیس روپے کا خسارہ ہوتا ہے۔

(۲) خسارے کی تلافی آئندہ ملنے والے کمیشن سے ہونا بھی بہت مشکل ہے کیوں کہ ہر ممبر مزید دو ممبر نہیں بناتا۔ اس لیے کہ لوگ خریداری کے معاملہ میں عموماً آزاد رہنا پسند کرتے ہیں، اور انھیں جب کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے تو کھلے بازار سے خرید لیتے ہیں۔ ممبر بننے میں انھیں ایک تو فوراً مقررہ مقدار میں کچھ سامان لینا ضروری ہے اگرچہ انھیں ان سامانوں کی فوراً کوئی ضرورت نہ ہو، دوسرے ہر ماہ اسی کمپنی کے کچھ سامان لینا بھی ضروری ہے خواہ انھیں ہر ماہ ان سامانوں کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح آئندہ کمیشن ملنے کے بارے میں بھی وہ زیادہ پر امید نہیں ہوتے۔ اس لیے کہ کمیشن کی دستیابی اس پر موقوف ہے کہ وہ مزید ممبر بنانے اور مقررہ مقدار میں خریداری کرنے کرانے میں کامیاب ہو جائیں۔ الغرض خریدار ممبر کو اپنے خسارے کا کوئی قطعی بدل سمجھ میں نہیں آتا۔ البتہ جو لوگ ان سامانوں کے معیار اور ریٹ سے بے خبر ہوتے ہیں وہ خریدار بن جاتے ہیں اور ماہوار بھی خریداری کرتے رہتے ہیں اور مطمئن رہتے ہیں کہ ہم نے جو رقم صرف کی ہے اس کے عوض میں مناسب اور واجبی دام پر ہمیں سامان مل گیا۔ اس لیے کوئی خسارہ نہیں۔ مزید کمیشن نہ ملے تو بھی کوئی حرج نہیں۔ اور مل جائے تو فائدہ ہی فائدہ ہے۔ نقصان کچھ بھی نہیں۔

یہ نیٹ ورک مارکیٹنگ یا ملٹی لیول مارکیٹنگ کا ایک اجمالی خاکہ ہے۔ اس طرح کاروبار کرنے والی کمپنیاں بہت ہیں۔ ان کے اصول و ضوابط، طریقہ کار وغیرہ میں کچھ اختلاف بھی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ کاروبار فقہی اصطلاح کی رو سے کون سا عقد کہلائے گا اور شرعاً یہ جائز ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو کام ہوتے ہیں۔ • مقررہ دام پر کمپنی کی اشیاء کی خریداری • اور ممبر سازی۔ ممبر بننے اور آئندہ ممبر بنا کر کمیشن کا حق حاصل کرنے کے لیے خریداری شرط ہے۔ دام کے عوض خرید و فروخت عقد بیع ہے اور ممبر سازی کر کے کمیشن حاصل کرنا عقد اجارہ ہے۔ کمپنی ممبر سازی کے لیے خریداری کی شرط رکھتی ہے۔ ”یہ اجارہ بہ شرط بیع“ ہے اور ممبر بننے والے خریداری اس شرط پر کرتے ہیں کہ آئندہ انھیں ممبر سازی کر کے کمیشن حاصل کرنے کا حق ملے تو ان کی جانب

سے یہ ”بیع بہ شرط اجارہ“ ہے۔

الف: ”بیع بہ شرط اجارہ“ ہو یا ”اجارہ بہ شرط بیع“ دونوں ناجائز ہیں اس لیے کہ حدیث شریف میں بیع مع شرط سے ممانعت آئی ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔

ب: کمپنی کی اشیاء اپنی کوالٹی اور معیار کے لحاظ سے کم دام کی ہوتی ہیں۔ مگر انہیں بہت اونچے معیار کی اور زیادہ دام کی بتایا جاتا ہے۔ یہ دھوکا ہوا جسے حدیث میں غش کہا گیا ہے۔ یہ ناجائز ہے۔

ج: کسی چیز کا دام دس روپے ہونا چاہیے مگر کوئی تجربہ کار اسے نو روپے کی بتاتا ہے کوئی دس روپے کی بتاتا ہے کوئی گیارہ روپے کی، اور کسی نے اسے پندرہ روپے میں بیچا تو اسے غبن فاحش کہا گیا ہے۔ یہاں سات سو کی چیز بارہ سو یا پندرہ سو میں بیچی جاتی ہے۔ گویا دس کی چیز سترہ یا کیس روپے میں دی۔ یہ ضرور غبن فاحش ہو اور کسی ناواقف کو غبن فاحش میں ڈالنا حرام و ناجائز ہے۔

د: آئندہ ممبر بنالینا اور کمیشن کا فائدہ پانا محض ایک امید موہوم ہے۔ نوے فیصد لوگ اس میں ناکام رہتے ہیں تو یہ ایک طرح کی جوے بازی ہے جس میں فائدہ اور نقصان دونوں کا خطرہ لگا رہتا ہے۔ جوے بازی بھی ناجائز و حرام ہے۔

ه: پھر یہ خرابیاں ایک ہی شخص تک محدود نہیں رہتیں اگر ممبر سازی کا دائرہ بڑھتا ہے تو ان خرابیوں کا دائرہ بھی اگلے افراد تک بڑھتا جائے گا اور ناجائز و حرام کا ایک لمبا سلسلہ بنتا جائے گا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ کاروبار بے شمار مفسد اور بے شمار گناہوں کے طویل سلسلے پر مشتمل ہے۔ اس لیے اس کے ناجائز و حرام ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اس لیے مسلمانوں کے دین و مال کی خیریت اسی میں ہے کہ ایسے کاروبار سے بالکل دور رہیں اور اس جال میں ہرگز نہ پھنسیں۔ ہاں جن لوگوں نے اس طرح کوئی چیز خریدی ہے وہ اس کے مالک ہو گئے اس کا استعمال ان کے لیے روا ہے اور جنہیں اپنی خریداری پر کوئی کمیشن ملا اسے بھی وہ اپنے کام میں لاسکتے ہیں مگر اس معاملہ کو ختم کرنا اور آئندہ اس سے بچنا ان پر واجب ہے۔

اور اگر دوسرے کو ممبر بنانے کی وجہ سے کمیشن کے حق دار ہوئے اور وہ دوسرا شخص غیر مسلم ہے تو اپنا کمیشن وصول کر کے استعمال میں لاسکتے ہیں۔ مگر دھوکا اور بد عہدی سے توبہ ضروری ہے اور اگر وہ دوسرا شخص مسلم ہے تو کمیشن وصول کر کے اس شخص کو واپس کر دیں اور ساتھ ہی توبہ کر کے اس عمل سے الگ ہو جائیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



سولہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۸/۱۹/۲۰ صفر ۱۴۳۰ھ
مطابق ۱۳/۱۵/۱۶ فروری ۲۰۰۹ء
بروز شنبہ، یک شنبہ، دو شنبہ
بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

- ۴۵- میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار
- ۴۶- پرافٹ پلس کا حکم
- ۴۷- طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم
- ۴۸- درآمد، برآمد گوشت کا حکم
- ۴۹- جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

میوچول فنڈ — جسے عربی میں ”صندوق الاستثمار“ کہا جاتا ہے، دراصل ایک ایسی کمپنی سے عبارت ہے جو بلا تفریق مذہب و ملت و نسل و جنس کثیر افراد سے مالِ خیر جمع کر کے مختلف قسم کی کمپنیوں کے کاروبار میں حصہ لیتی اور سرمایہ کاری کرتی ہے۔ ہندوستان میں اس وقت اس فنڈ کی بتیس کمپنیاں کام کر رہی ہیں، جن میں پانچ حکومت کی ہیں اور باقی پرائیویٹ۔ یو۔ ٹی۔ آئی۔ یہاں کی سب سے پرانی کمپنی ہے جو حکومت کی ہے۔

❖ سرمایہ میں اکیاون اے۔ فی صد حصہ خود کمپنی کے بانیان کا ہوتا ہے اور انچاس ۴۹ فی صد حصہ عوام کا۔ کمپنی اس سرمائے کا کچھ حصہ نقد کی شکل میں محفوظ رکھتی ہے، کچھ قرض کے طور پر دوسروں کو دیتی ہے اور بیش تر سرمایہ مختلف کاروباری کمپنیوں مثلاً ریلوے، ٹاٹا، برلا، یوٹی آئی، ایل آئی سی، ایس بی آئی، گلیکسو، رین باکسی، ہندوستان لیور، فرینکلن (Franklin)، وغیرہ کے اکیوٹی شیرز میں لگاتی ہے۔ اکیوٹی شیرز سے مراد ایسے حصص ہوتے ہیں جن کے شرکاء نفع و نقصان سب میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ کمپنی کی تجارت نفع میں ہو تو سب کو اس کے سرمائے کے تناسب سے نفع ملتا ہے اور نقصان ہو تو سب اسی تناسب سے نقصان بھی برداشت کرتے ہیں۔ یہ شیر مساواتی حصص کہلاتے ہیں۔

❖ کمپنی سارا نفع تقسیم نہیں کرتی بلکہ کچھ اپنے لیے رکھتی ہے، کچھ شیرداروں میں تقسیم کرتی ہے اور کچھ ریزرو فنڈ میں محفوظ رکھتی ہے تاکہ وہ کبھی اپنی یاد دوسروں کی مشکل گھڑی میں کام آئے۔ ایک صاحب کے بیان کے مطابق کمپنی اپنے اخراجات نکال کر صرف سات فی صد نفع خود لیتی ہے اور باقی سرمایہ کاروں کو بانٹ دیتی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ بعض کمپنیوں کا طریق کار ہو۔

❖ بہت سی کمپنیاں یہ بھی ظاہر کر دیتی ہیں کہ وہ اپنے فراہم کردہ سرمائے کو کس کس کاروبار میں کتنے کتنے فی صد لگائیں گی، مثلاً آٹو موبائلز، سیمنٹ و کیمیکلز میں ۱۲ فی صد، سافٹ ویئر میں ۴ فی صد، ٹیکسٹائلز میں ۴ فی صد ٹیلی کام و میڈیا میں ۱۱ فی صد، انڈسٹریز و موٹرس میں ۱۲ فی صد، ہوٹل میں ایک فی صد، تعمیرات میں ۷ فی صد، بجلی میں ۴ فی صد، ٹرانسپورٹیشن میں ۶ فی صد، پاور اور انرجی میں ۱۱ فی صد۔ اس طرح کل صد فی صد سرمایہ ان مختلف جگہوں پر لگایا جاتا ہے، جس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کسی جگہ نقصان بھی ہوا تو دوسری جگہ زیادہ نفع ہو کر اس نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے، پھر اس میں جو منافع ملے اس میں سے کمپنی ہمیں بھی منافع دیتی ہے۔ مارکیٹ کے اتار چڑھاؤ کے باعث حصص کی قیمتیں اترتی چڑھتی رہتی ہیں، اگر قیمت اتری بھی تو صرف ۵ یا ۱۰ فی صد اترتی ہے، جس کی تلافی بھی ایک ہی ماہ میں مارکیٹ کے چڑھاؤ سے عموماً ہو جاتی ہے۔ ہم یہاں مزید وضاحت کے لیے ایک کمپنی ”ریلائنس پاور“ کا اعلامیہ پیش کرتے ہیں جس میں اس نے یہ انکشاف کیا ہے کہ وہ اپنے ذریعہ حاصل شدہ سرمایہ کو مختلف کمپنیوں میں کتنا کتنا لگاتی ہے:

PORTFOLIO OF
RELIENCE DIVERSIFIED POWER SECTOR FUND
AS ON APRIL 30, 2008

Holdings	Weightage (%)
Equities (مساواتی حصص میں)	74.21
Tata Power Co Ltd	6.20
Relience Industries Ltd.	5.82
Jindal Steel & Power Ltd.	4.80
Oil & Natural gas Corporation Ltd.	4.80
Punj Lioyd Ltd.	4.10
Jaiprakash Associates Ltd.	3.44
Torrent Power Ltd.	2.87
Siemens Ltd.	2.32
Cairn India Ltd.	2.28
Bharat Heavy Electricals Ltd.	2.19
ICICI Bank Ltd.	2.10
PTC India Ltd.	1.98

Voltamp Transformers Ltd.	1.72
Kirloskar Brothers Ltd.	1.70
Cummins India Ltd.	1.64
ABB Ltd.	1.64
Larsen & Toubro Ltd.	1.46
Rural Electrification Corp Ltd.	1.45
Alstom Projects India Ltd.	1.27
Bgr Energy Systems Ltd.	1.21
Suzlon Energy Ltd.	1.18
NTPC Ltd.	1.18
Areva T & D India Ltd.	1.11
Emco Ltd.	1.08
Gammon India Ltd.	1.05
Crompton Greaves Ltd.	1.01
Equity Less Than 1% of Corpus	7.05
Debt, Derivatives, Cash And Other Receivables	25.79
Grand Total	100.00

کمپنی معمولی نقصان سے بھی بچنے کے لیے ہمیں یہ موقع ہمیشہ فراہم کرتی ہے کہ ہم اپنا لگایا گیا سرمایہ کمپنی سے اس وقت بھی فوراً واپس لے سکتے ہیں جس وقت مارکیٹ ریٹ چڑھا ہوتا ہے۔ نیز ان کمپنیوں کے کاروبار اور عوام کے سرمایہ کی نگرانی کے لیے گورنمنٹ کی جانب سے ایک ایس۔ بی۔ ای۔ آئی۔ ایکٹ (Security Exchange Board of India Act) بھی عمل میں لایا گیا ہے جس کے تحت ایک بورڈ کی تشکیل بھی دی گئی ہے، جو ہمیشہ عوام کی فلاح و بہبود کے لیے ایک نگران کا کام کرتا ہے اور اسی کے ماتحت یہ ساری کمپنیاں کام کرتی ہیں، جس سے نقصان یاد دھوکے کا امکان نہیں رہ جاتا۔

Debt سے مراد ہے ڈیمنچر یعنی سند قرض، جس سے ظاہر یہ ہے کہ ریلائنس پاور کمپنی ۲۵.۷۹ فی صد سرمائے سے کچھ تو قرض دیتی ہے جس کے لیے بنام ڈیمنچر سند قرض جاری کرتی ہے جس پر قرض کی رقم اور ادائیگی کی مدت وغیرہ درج ہوتی ہے اور اسی سرمائے سے کچھ کیش بھی رکھتی ہے اور کچھ ایسی جگہ لگاتی ہے جہاں سے فوراً اسے وصول کیا جاسکے۔

ڈسینچر وہ کسے دیتی ہے یہ واضح تو نہیں کیا گیا ہے لیکن یہ سرمایہ قرض بھی انھیں کمپنیوں کو دیا جاتا ہے جن پر اعتماد ہوتا ہے اور یہ وہی ہیں جن کے اکویٹی شیر میں اس نے سرمایہ کاری کی ہے اور یہ امر تو یقینی ہے کہ اس طرح کے قرض حسن نہیں بلکہ سودی ہو کرتے ہیں۔

یہ کمپنیاں پرفیفرنس شیر میں بھی اپنا سرمایہ لگاتی ہیں، جس کا مالک نقصان میں شریک نہیں ہوتا اور اس کا نفع بھی روز اول ہی متعین ہو جاتا ہے، جس میں کوئی کمی یا بیشی نہیں ہو سکتی۔ یو۔ٹی۔آئی۔(U.T.I.) کے ایک ماہر ایجنٹ نے بتایا کہ یو۔ٹی۔آئی۔ کے بیلنس فنڈ میں چالیس فی صد سرمایہ اکویٹی شیرز کا ہوتا ہے اور ساٹھ فی صد پرفیفرنس شیرز کا۔

☆ کمپنی اپنے شیرداروں کو ایک تحریری سند بھی دیتی ہے جس میں ان کے ذریعہ جمع کردہ سرمائے کے جتنے حصص کمپنی کے اصول کے مطابق ہوتے ہیں وہ درج ہوتے ہیں اور جب کوئی سرمایہ کار کمپنی کے کاروبار سے الگ ہونا چاہتا ہے تو وہ یہی سند دکھا کر آسانی کے ساتھ اپنے حصص بیچ دیتا ہے۔ کمپنی کے شیر عموماً دس روپے کے ہوتے ہیں۔ کسی نے سو روپے جمع کیے تو اسے دس شیر کی سند دی جائے گی۔ ہر حصہ کو یونٹ اور اکائی بھی کہا جاتا ہے۔

☆ ان تفصیلات سے ایک امر یہ اجاگر ہو کر سامنے آتا ہے کہ میوچول فنڈ کا کاروبار بنیادی طور پر شیر کا کاروبار ہے، جس میں کچھ اصلاحات کے ذریعہ بہتری لانے کی کوشش کی گئی ہے مثلاً:

شیر بازار میں رائج کس کمپنی میں سرمایہ کاری کی جائے اس کا فیصلہ خود سرمایہ کار کرتا ہے، جسے عموماً کمپنی کی دنیا سے بخوبی واقفیت نہیں ہوتی، نہ یہ جانتا ہے کہ کون سی کمپنی زیادہ قابل اعتماد ہے، اس لیے اس میں نقصان کے خطرات زیادہ ہوتے ہیں۔

اس کے برخلاف میوچول فنڈ میں یہ ہوتا ہے کہ کمپنی کے ماہرین دنیا کی تمام کمپنیوں کا بخوبی جائزہ لے کر یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ فلاں فلاں کمپنی میں اتنے اتنے فی صد سرمایہ لگایا جائے۔ اس کی وجہ سے عوام کا سرمایہ ایک تواجھی کمپنیوں میں لگتا ہے، دوسرے اگر کسی وجہ سے ایک دو کمپنیوں میں خسارہ ہوا تو بقیہ کمپنیوں کے منافع سے اس کا تدارک بھی ہو جاتا ہے، یا تدارک نہ سہی سرمایہ تو خسارے کی نذر نہیں ہوتا، تیسرے یہ کہ کچھ سرمایہ ایسی جگہوں پر لگتا ہے جہاں سے خسارے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان اصلاحات کی وجہ سے میوچول فنڈ کے طرز پر کام کرنے والی کمپنیاں شیر بازار کی کمپنیوں سے زیادہ مقبول ہو رہی ہیں اور یہ کاروبار آج نہ صرف کل ہند سطح پر بلکہ عالمی پیمانے پر رواج پا چکا ہے۔

جو کمپنی سرمایہ جمع کر کے مختلف کمپنیوں میں عوام کے لیے شیر لیتی ہے وہ عوام سے اپنی خدمات کے عوض بنام سروس چارج مختصر سی رقم بھی وصول کرتی ہے جو عموماً ۲.۲۵ فی صد ہوتی ہے۔

ان حقائق کے اُجالے میں اب ہمیں درج ذیل امور کی تفتیش و تحقیق کرنی چاہیے کہ:

(۱) میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۲) میوچول فنڈ کے کاروبار میں حصہ لینا اور اس سے حاصل شدہ منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا کیسا ہے؟

خلاصہ مقالات بعنوان میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

تلخیص نگار: مولانا دستگیر عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے سولہویں فقہی سیمینار کے سات منتخب موضوعات میں پہلا موضوع ہے ”میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت“۔ تو پہلے ہم میوچول فنڈ کا ایک اجمالی تعارف پیش کرتے ہیں، اس کے بعد علمائے کرام کی گراں قدر آرا پیش کریں گے۔

میوچول فنڈ کا اجمالی تعارف:

میوچول فنڈ ایک ایسا کاروباری ادارہ ہے جو بلا تفریق مذہب و ملت و نسل و جنس کثیر افراد سے مالِ خطیر جمع کرتا ہے اور اپنا مال بھی اس میں ملاتا ہے، پھر مجموعی سرمائے کا کچھ حصہ نقد کی شکل میں محفوظ رکھتا ہے تاکہ وہ اپنی یاد دوسروں کی مشکل گھڑی میں کام آئے اور کچھ حصہ سودی قرض کے طور پر دوسروں کو دیتا ہے، مگر بیش تر سرمایہ مختلف کاروباری کمپنیوں کے مساواتی اور ترجیحی حصص میں لگاتا ہے۔ مساواتی حصص سے مراد وہ حصص ہیں جن کے شرکاء نفع و نقصان دونوں میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور ترجیحی حصص میں سرمائے کا مالک نقصان میں قطعاً شریک نہیں ہوتا، اس کو صرف نفع سے مطلب ہوتا ہے اور اس کا نفع بھی روز اول ہی متعین ہو جاتا ہے جس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہو سکتی، کمپنی نفع میں ہو یا خسارے میں۔ ادارہ اپنی ان خدمات کے بدلے عوام سے بنام سروس چارج مختصر سی رقم بھی وصول کرتا ہے جو عموماً ۲.۲۵ فی صد ہوتی ہے۔

یہ ہے میوچول فنڈ کا ایک اجمالی تعارف۔ اس موضوع پر کل بیس مفتیانِ کرام و علمائے عظام کے گراں قدر مقالات مجلس کو موصول ہوئے۔ جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ۸۷ ہے۔ مذکورہ موضوع سے متعلق تنقیح و تحقیق کے لیے دو سوالات مندوبینِ کرام کی خدمت میں پیش کیے گئے۔ ان میں پہلا سوال یہ تھا:

”میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟“

جوابات سوال نمبر (۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام کے چھ موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت ”شرکت عنان“ کی ہے۔ یہ موقف درج ذیل سات علماے

کرام کا ہے:

(۱) علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی (۲) مفتی بدر عالم مصباحی (۳) مولانا محمد نظام الدین مصباحی، علمیمیہ،

جمہا شاہی (۴) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی (۵) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۶) مولانا شبیر عالم مصباحی، جام نگر، گجرات

(۷) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی۔

اس موقف پر عام طور سے جو دلیل دی گئی ہیں، ان کا حاصل یہ ہے کہ میوچول فنڈ میں عوام کے ساتھ ساتھ فنڈ بھی

اپنا سرمایہ ملاتا ہے اور دونوں کے سرمائے مساوی بھی نہیں ہوتے اور کام صرف فنڈ کرتا ہے، اس میں مذہب و جنس بھی

مختلف ہو سکتی ہے اور دونوں کے نفع میں بھی سرمایہ کے تناسب سے مساوات ضروری نہیں ہوتی۔ تو یہ سب ”شرکت عنان“

ہی کی خصوصیات ہیں۔

حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب لکھتے ہیں:

”واقعہ یہ ہے کہ یہ فنڈ بنیادی طور پر شیئر مارکیٹ کا کاروبار ہے، جس کے نقصانات اور خسارے سے بچانے کے لیے

اس میں کچھ اصلاحات کی گئی ہیں اور شیئر مارکیٹ میں سرمایہ کاری شرعی نقطہ نظر سے ”شرکت عنان“ ہے جس کی تحقیق ہو

چکی ہے۔

شرکت عنان کی وضاحت بہار شریعت میں ان الفاظ میں ہے:

”شرکت عنان یہ ہے کہ دو شخص کسی خاص نوع کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں، مگر ہر ایک دوسرے کا

ضامن نہ ہو، صرف دونوں شریک آپس میں ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے۔ لہذا شرکت عنان میں یہ شرط ہے کہ ہر ایک

ایسا ہو جو دوسرے کو وکیل بنا سکے۔“ در مختار، عالم گیری۔ (۱)

نیز اسی میں ہے:

شرکت عنان مرد و عورت کے درمیان، مسلم و کافر کے درمیان، بالغ اور نابالغ عاقل کے درمیان، جب کہ نابالغ کو

اس کے ولی نے اجازت دے دی ہو اور آزاد و غلام مازون کے درمیان ہو سکتی ہے۔ (۲)

نیز اسی میں ہے:

(۱) بہار شریعت، ص: ۲۸، حصہ: ۱۰

(۲) بہار شریعت، ص: ۲۸، حصہ: ۱۰

”شُرکتِ عنان میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کی میعاد مقرر کر دی جائے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال کم و بیش ہوں، برابر نہ ہوں اور نفع برابر، یا مال برابر ہوں اور نفع کم و بیش۔“ (۱) واللہ تعالیٰ اعلم۔

مفتی بدر عالم مصباحی صاحب نے لفظ ”فند“ کے لغوی معنی کی مکمل رعایت کرتے ہوئے اس کی شرعی حیثیت متعین کی ہے۔ وہ درخت اور بہار شریعت سے ”شُرکتِ عنان“ کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”بہر حال میوچول فند کی جو تشریح سوال نامے میں ہے اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ میوچول فند شُرکتِ عقد کی قسم ”شُرکتِ عنان“ کے ذریعہ حاصل کردہ رقوم کا مجموعہ ہے۔“

دوسرا موقف: یہ ہے کہ میوچول فند صرف شُرکتِ عنان نہیں، بلکہ اس کے ساتھ چند اور عقود (امانت، قرض، توکیل اقراض، اجارہ) کا مجموعہ ہے۔ یہ موقف پانچ علمائے کرام کا ہے، جن کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

(۱) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۲) مفتی شمشاد احمد مصباحی (۳) قاضی فضل رسول مصباحی (۴) مولانا نصر اللہ رضوی (۵) مولانا ابرار احمد اعظمی۔

ان حضرات کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب میوچول فند کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ وہ جمع کردہ مجموعی رقم میں سے کچھ بصورت نقد محفوظ رکھتا ہے اور کچھ مختلف کاروباری کمپنیوں کے مساواتی حصص میں اور کچھ ان کے ترجیحی حصص میں لگاتا ہے اور کچھ سرمایہ دوسروں کو سودی قرض دیتا ہے اور یہ سارے معاملات شرعاً مختلف عقود کے تحت آتے ہیں۔ لہذا پہلا **امانت دوسرا شُرکتِ عنان** اور تیسرا اور چوتھا **عقد قرض** ہے۔ اس طرح میوچول فند کی شرعی حیثیت مختلف عقود کا مجموعہ ہوگی۔

مولانا محمد سلیمان مصباحی لکھتے ہیں:

”ان تفصیلات کی روشنی میں اگر ہم میوچول فند کو شرعی نقطہ نگاہ سے دیکھیں تو میوچول فند تین چیزوں کا مجموعہ نظر آتا ہے۔ اول امانت، دوم سودی قرض، سوم شُرکتِ عقد۔

سرمایہ کا وہ حصہ جسے کمپنی نقد کی شکل میں محفوظ رکھتی ہے، یہ صورت امانت کی ہے، وہ سرمایہ جسے کمپنی قرض کے طور پر دوسروں کو دیتی ہے، تو یہ بالکل عیاں ہے کہ یہ سودی قرض ہے اس لیے کہ ایسی اسکیموں سے کمپنی کا مقصد زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرنا اور سرمایہ اکٹھا کرنا ہوتا ہے۔ موجودہ حالات کے پیش نظر تیسرے صورت کے بغیر سود کے قرض حسن کے طور پر روپے دیے جاتے ہیں محض خام خیالی ہے، اور وہ سرمایہ جسے کمپنی مختلف کاروباری کمپنیوں کے اکویٹی شیئرز (مساواتی حصص) میں لگاتی ہے یہ شُرکتِ عقد ہے۔“

میوچول فند کے سروس چارج لینے کی وجہ سے مولانا ابرار احمد اعظمی اور مولانا نصر اللہ رضوی صاحب ایک اور عقد ”عقد اجارہ“ کا اضافہ کرتے ہیں۔ اور قرض چوں کہ سرمایہ دار خود نہیں دیتا بلکہ میوچول فند دیتا ہے، اس لیے اول الذکر

(۱) بہار شریعت، ص: ۲۹، حصہ: ۱۰

مقالہ نگار اسے ”توکیل بالاقراض“ مانتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”میوچول فنڈ کی حقیقت شرعیہ اور حیثیت شرکت عنان، قرض، توکیل بالاقراض، اجارہ اور سودی کاروبار سے مخلوط ایک شکل ہے۔“

تیسرا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت ”عقد مضاربت“ ہے۔

یہ موقف دو علمائے کرام، مفتی عنایت احمد نعیمی اور قاضی فضل احمد مصباحی صاحب کا ہے۔ قاضی فضل احمد مصباحی نے میوچول فنڈ کے ”شرکت عنان“ سے نہ ہونے کی جو دلیل ذکر کی ہے شاید وہ سوال نامہ سے ہٹ کر ان کی اپنی تحقیق پر مبنی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”مگر کمپنی جو ایک شریک بلکہ عقد شرکت کا ایک اہم رکن ہے، وہ خود اپنا مال نہیں لگاتی، بلکہ مختلف لوگوں کے جمع کردہ مال سے سرمایہ کاری کرتی ہے، لہذا یہ صورت شرکت عنان کے دائرے سے بھی باہر ہے۔“

کچھ آگے لکھتے ہیں:

”البتہ اس میں ”عقد مضاربت“ کی صورت پائی جاتی ہے کہ ایک طرف سے مال ہے اور دوسری طرف سے عمل۔“

چوتھا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ حصہ داروں کی طرف سے ”وکیل عام“ ہے۔ اس نظریے کے حامل دو حضرات ہیں: (۱) مولانا محمد عارف اللہ فیضی مصباحی (۲) مولانا محمد انور نظامی مصباحی۔

مولانا عارف اللہ فیضی لکھتے ہیں:

”میوچول فنڈ بھی کمپنی کی طرح حصہ داروں کی طرف سے ان کا وکیل عام ہوتا ہے۔“

مولانا موصوف نے سوال نمبر (۱) کے جواب میں اس کی شرعی حیثیت تو ”وکیل عام“ ہی بتائی ہے، مگر سوال نمبر (۲) کے جواب میں اس پر جواز یا عدم جواز کا حکم لگانے سے پہلے وہی باتیں تحریر کی ہیں جو موقف دوم کے موافق ہیں۔ یعنی مساواتی حصص کی شرعی حیثیت ”شرکت عنان“ اور ترجیحی حصص و قرض تمسکات کی حیثیت ”سودی قرض“ ہے۔

پانچواں موقف: یہ ہے کہ یہاں دو عقد ہیں۔ (۱) عوام کا فنڈ کے ساتھ (۲) فنڈ کا کاروباری کمپنیوں کے ساتھ۔ پہلا ”عقد اجارہ“ ہے اور دوسرا تفصیل حصص، ”شرکت عنان و قرض“ ہے۔

یہ موقف صرف مولانا محمد رفیق عالم مصباحی کا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”یہاں دو معاملات ہیں: (۱) عوام کا میوچول فنڈ کمپنی کے ساتھ (۲) میوچول فنڈ کمپنی کا مختلف کاروباری کمپنیوں کے ساتھ معاہدہ و معاملہ۔“

پہلا یعنی سرمایہ جمع کرنے والوں کا میوچول فنڈ کمپنی کے ساتھ جو معاہدہ و معاملہ ہے، وہ عقد اجارہ ہے کیوں کہ اجارے میں یا تو کسی کے مکان، دکان، زمین، سامان، جائیداد وغیرہ سے نفع اٹھانے کا عوض دیا جاتا ہے، یا پھر کوئی کام کرنے، کرانے پر ٹھیکہ و مزدوری دی جاتی ہے، دونوں پر اجارہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں میوچول فنڈ کمپنی ان کاروباری کمپنیوں میں

سرمایہ کاری کے عوض عوام سے سروس چارج کے نام سے مزدوری لیتی ہے، اس لیے یہ بھی اجارہ ہوا۔ البتہ یہ اجارہ کی نوع ثانی سے ہے۔“

موصوف نے دوسرے معاملے کے بارے میں موقف دوم کی موافقت کی ہے۔ اور اپنے سب سے مبسوط مقالے میں اپنے موقف کے متعلق متعدد کتب فقہ سے دلائل کے انبار لگا دیے ہیں۔

چھٹا موقف: یہ ہے کہ یہ ”عقد قرض“ ہے۔ یہ موقف صرف ایک مقالہ نگار مولانا عالم گیر مصباحی کا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”میوچول فنڈ کا جو تعارف سوال نامہ میں کرایا گیا ہے اس سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنی حقیقت شرعیہ کے اعتبار سے ”قرض“ ہے کہ اس میں مثل مال کی واپسی بہر حال لازمی ہوتی ہے، اور اس پر کچھ اضافہ کا معاہدہ کمپنی کی دنیا میں رائج ہے۔ تو جس طرح بیمہ زندگی کی شرعی حیثیت قرض کی ہے اسی طرح میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت قرض کی ہے۔ بہر حال فقہی اعتبار سے یہ صورت قرض کی ہے۔ تنویر الابصار میں ہے:

”القرض هو عقد مخصوص یرد علی دفع مالٍ مثلی لاخر لیرد مثله۔“ (۱)

ان مقالہ نگار حضرات میں مفتی شیر محمد خاں (جودھ پور) اور مولانا محمد مسیح احمد (بلام پور) نے میوچول فنڈ کو ”شیر کا

کاروبار“ اور اس کا ”متبدل نام“ کہنے پر اکتفا کیا ہے۔

جوابات سوال نمبر (۲)

دوسرا سوال یہ تھا:

”میوچول فنڈ کے کاروبار میں حصہ لینا اور اس سے حاصل شدہ منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا کیسا ہے؟“

یہ سوال دراصل دو جزوں پر مشتمل ہے:

(الف) میوچول فنڈ کے ذریعہ کاروبار میں حصہ لینا جائز ہے یا ناجائز؟

(ب) اور بہر حال اس کے ذریعہ حاصل شدہ منافع کا کیا حکم ہے؟

جز (الف) کے جواب میں تین حضرات مفتی عنایت احمد مفتی شیر محمد اور مولانا عالم گیر کو چھوڑ کر سبھی مقالہ نگار

حضرات اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ اس میں حصہ لینا ناجائز ہے۔

ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ میوچول فنڈ جائز اور ناجائز دونوں طرح کی تجارتوں میں سرمایہ کاری کرتا ہے اور اس کی

یہ سرمایہ کاری مسلم، غیر مسلم دونوں کمپنیوں میں ہوتی ہے، تو عوام اگرچہ خود ناجائز تجارت نہیں کرتے، لیکن ان کی جانب سے کم از کم اس ناجائز تجارت کے کرنے کا وکیل بنانا اور اس پر راضی ہونا اور بعض حضرات کے موقف کے مطابق اس پر معاملہ

(۱) تنویر الابصار و در مختار، ج: ۷، ص: ۳۸۸، کتاب البیوع، فصل فی القرض، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

اجارہ کرنا ضرور پایا جاتا ہے، اس لیے اس میں حصہ لینا ناجائز ہے۔ ہاں اگر میوچول فنڈ صرف جائز تجارت کرے مثلاً صرف مساواتی حصص میں شریک ہو یا عقد مضاربت کرے اور ترجیحی حصص یا قرض تمسکات جاری کر کے سودی لین دین نہ کرے تو اس میں حصہ لینا جائز ہوگا جب کہ مسلمان کو نقصان سے محفوظ رہنے کا ظن غالب ہو۔

نیز مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی کے جواب کا مفاد یہ ہے کہ اگر صرف غیر مسلم کمپنیوں کے ترجیحی حصص میں شریک ہو کر یا انھیں سودی قرض دے کر نفع حاصل کرے تو بھی جائز ہوگا۔

علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

”جو کمپنیاں صرف مساواتی حصص میں سرمایہ کاری کرتی ہیں ترجیحی حصص اور ڈیٹا سچرس کے سرمائے نہ دیتی ہیں، نہ لیتی ہیں اور مسلمان کو ظن غالب ہو کہ وہ نقصان سے دوچار نہ ہوگا، وہ چاہیں تو ایسے میوچول فنڈ میں حصہ لے سکتے ہیں، تاہم احتیاط یہ ہے کہ زیادہ دنوں تک اپنا سرمایہ اس میں نہ رکھیں، جب کمپنی نفع میں چل رہی ہو اسی وقت اپنا سرمایہ واپس لے لیں۔ جو لوگ بار بار نفع بڑھنے کے چکر میں رہتے ہیں وہ بسا اوقات بڑے نقصانات سے دوچار ہوتے ہیں، جیسا کہ متعدد افراد کے بارے میں معلوم ہوا۔

اور جو کمپنیاں ترجیحی حصص اور ڈیٹا سچرس بھی جاری کرتی ہیں یا جن کمپنیوں میں یہ دونوں طرح کے سرمائے بھی لگائے جاتے ہیں ان میں بھی روپے جمع کرتی ہیں، ان کمپنیوں کے میوچول فنڈ میں حصہ لینا ناجائز و گناہ ہے کہ یہ دونوں سرمائے سود کی شرط پر دیے لیے جاتے ہیں۔“

جز (ب) کے جواب میں ان حضرات کے تین موقف ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ حاصل شدہ منافع ناجائز و حرام ہیں۔ یہ موقف درج ذیل چھ علمائے کرام و مفتیانِ عظام کا ہے۔

(۱) مفتی بدر عالم مصباحی (۲) مفتی شمشاد احمد مصباحی (۳) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۴) قاضی فضل احمد مصباحی

(۵) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۶) مولانا شبیر عالم مصباحی، گجرات۔

ان حضرات کی دلیلوں کا ماحصل یہ ہے کہ مساواتی حصص کے ذریعہ حاصل ہونے والے منافع اگرچہ فی نفسہ حلال تھے مگر چونکہ اس میں سودی منافع بھی ملا دیے جاتے ہیں، جو حرام ہیں۔ اس طرح حلال اور حرام میں امتیاز نہیں رہ جاتا اور ہر روپے میں حصہ شائع کے طور پر حلال اور حرام دونوں مشترک ہو جاتے ہیں، جنھیں الگ نہیں کیا جاسکتا، اس لیے وہ سارے منافع ناجائز و حرام ہوں گے۔

مفتی بدر عالم مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

”میوچول فنڈ کے کاروبار میں چونکہ سودی قرض کی آلائش پائی جاتی ہے، اس لیے اس کے ذریعہ حاصل شدہ منافع سود سے خالی نہ ہوں گے، لہذا ان منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔“

دوسرا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ میں حصہ لینا ناجائز و گناہ ہونے کے باوجود، اس سے حاصل شدہ منافع حلال

ہیں۔ یہ راے مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، مولانا محمد انور نظامی اور مولانا قاضی فضل رسول مصباحی کی ہے۔
مولانا آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”میوچول فنڈ کے کاروبار میں حصہ لینا تو جائز نہیں البتہ اس سے حاصل شدہ منافع حلال ہیں کہ ایک جائز تجارت سے مال حاصل کیا گیا ہے۔ کمپنی ترجیحی حصص اور قرض کے ذریعہ جو مال حاصل کرتی ہے تو اس مال پر حرمت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ فی حد ذاتہ وہ مال حلال ہے۔ ہاں سودی قرض لینا اور نفع معین پر حصص لینا ضرور ناجائز ہے۔“

تیسرا موقف: یہ ہے کہ صرف مساواتی حصص یا دوسری جائز تجارت کے منافع حلال ہیں اور ترجیحی حصص کے منافع حرام ہیں۔ یہ موقف درج ذیل سات علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا نصر اللہ رضوی (۲) مولانا محمد عارف اللہ فیضی (۳) مولانا ابرار احمد اعظمی (۴) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی (۵) مولانا مسیح احمد مصباحی (۶) مولانا محمد رفیق عالم مصباحی (۷) مفتی محمد نظام الدین رضوی۔

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب لکھتے ہیں:

”اس سے حاصل ہونے والے نفع میں کچھ تفصیل ہے۔ مساواتی حصص سے حاصل شدہ اصل نفع جو بغیر سود کے ہے اس میں کچھ حرج نہیں۔ وہ پاک کمائی ہے، اپنی ہر ضرورت میں استعمال کر سکتا ہے، باقی کا نہ لینا جائز، نہ اس کا استعمال درست۔ حطام دنیا کے لیے اپنے سرگنا ہوں کا بوجھ نہ لادیں۔“

اس سلسلے میں مفتی عنایت احمد نعیمی، مفتی شیر محمد اور مولانا عالم گیر مصباحی کی راے یہ ہے کہ میوچول فنڈ میں حصہ لینا اور اس سے حاصل شدہ منافع دونوں جائز ہیں۔

اس میں ایک جانب اول الذکر مقالہ نگار اسے ”عقد مضاربت“ قرار دیتے ہوئے جائز بتاتے ہیں تو دوسری جانب باقی دو حضرات اسے عقد قرض مع سود مانتے ہوئے بھی اس کے جواز کا قول اس وجہ سے کرتے ہیں کہ ان تمام کمپنیوں کے مالکان غیر مسلم عربی یا عیسائی ہیں اور حریوں سے بلا غدر و بد عہدی، عقود فاسدہ کے ذریعہ بھی مال حاصل کرنا جائز ہے۔ البتہ اسے غربا و مساکین کو دے کر ثواب حاصل کرنا بہتر ہے۔



فیصلے

میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

① میوچول فنڈ کے کارکنان کو سرمایہ اس طور پر دیا جاتا ہے کہ وہ اپنے بتائے ہوئے طریقوں کے مطابق یہ سرمایہ لگائیں، پھر کارکنان وہ سرمایہ مساواتی حصص، ترجیحی حصص اور قرض تمسکات میں لگاتے ہیں۔ اس لحاظ سے پہلا معاملہ جو میوچول فنڈ کی انتظامیہ کے ساتھ ہوا، وہ صرف توکیل ہے۔ اس کے بعد فنڈ کے ذمہ داران نے کمپنیوں کے ساتھ مساواتی حصص (ایکویٹی شیرز) کے جو معاملات کیے وہ شرکت عنان ہیں اور ترجیحی حصص (پریفرنس شیرز) اور قرض تمسکات کے جو معاملات کیے وہ عقد قرض ہیں۔

② اگر کچھ کمپنیاں صرف مساواتی حصص میں سرمایہ کاری کرتی ہیں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات کے سرمایے نہ دیتی ہیں، نہ لیتی ہیں اور مسلمان کو ظن غالب ہو کہ وہ نقصان سے دوچار نہ ہوگا، ایسی کمپنیوں کے کاروبار میں حصہ لے سکتے ہیں، تاہم احتیاط یہ ہے کہ زیادہ دنوں تک اپنا سرمایہ اس میں نہ رکھیں، جب کمپنی نفع میں چل رہی ہو اسی وقت اپنا سرمایہ واپس لے لیں۔

اور جو کمپنیاں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات بھی جاری کرتی ہیں یا جن کمپنیوں میں دونوں طرح کے سرمایے لگائے جاتے ہیں ان میں بھی روپے جمع کرتی ہیں، ان کمپنیوں کے میوچول فنڈ میں حصہ لینا ناجائز و گناہ ہے کہ یہ دونوں سرمایے سود کی شرط پر دیے، لیے جاتے ہیں۔

③ پہلی قسم کی کمپنیوں کے ذریعہ کاروبار بھی جائز اور اس کاروبار سے حاصل شدہ منافع بھی حلال اور پاک ہیں۔ دوسری قسم کی کمپنیوں کے ذریعہ کاروبار ناجائز ہے۔ مسلمان اس میں حصہ نہ لیں اور جو شریک ہو گئے وہ اپنا سرمایہ جلد اس سے نکال کر الگ ہو جائیں، اور اس کاروبار سے انھیں جو منافع حاصل ہوئے ہیں وہ دوطرح کے ہیں۔ ایک وہ جو مساواتی حصص سے متعلق ہیں۔ دوسرے وہ جو ترجیحی حصص اور قرض تمسکات سے متعلق ہیں۔ پہلی قسم کے منافع وہ لے سکتے ہیں، البتہ دوسری قسم کے منافع ان کے لیے ناجائز ہیں اس لیے انھیں لے کر فقر و مساکین کو دے دیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پرافٹ پلس کا حکم

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

پرافٹ پلس کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

زندگی بیمہ کی ایک اسکیم پرافٹ پلس ہے جس کے اصول و ضوابط مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) کم سے کم دس ہزار روپے سالانہ قسط جمع کرنی ہوتی ہے۔

(۲) یہ بیمہ دس یا بیس سال کا ہے صارف حسب منشا اسے متعین کر سکتا ہے مگر قسط صرف پانچ سال کی جمع کرنی ہوتی ہے۔

(۳) بذریعہ صارف جمع کردہ رقم زندگی بیمہ کمپنی شیر بازار میں لگائے گی اور اس میں جو نفع یا نقصان ہوگا بہر صورت

کمپنی و صارف مشترکہ طور سے حصہ دار ہوں گے۔

(۴) یہ بیمہ سابقہ اسکیموں سے کچھ الگ طرح کا ہے وہ یوں کہ لائف انشورنس کی تقریباً سبھی پالیسیوں میں کم از کم تین

سال تک قسط جمع کرنی ہوتی ہے اگر اس سے پہلے پالیسی بند کر دی جائے تو پوری رقم کمپنی ضبط کر لیتی ہے مگر اس بیمہ میں اگر

ایک قسط بھی جمع کر دی گئی تو وہ رقم ضائع نہ ہوگی۔ ہاں! اس کا نفع یا نقصان تین سال پورا ہونے پر ہی کمپنی صارف کو دے گی۔

(۵) اس بیمہ میں ایک لاکھ روپے کا زندگی بیمہ ہے یعنی ایک قسط بھی اگر جمع ہو گئی ہے اور اس کے بعد صارف کسی

حادثہ کا شکار ہو جائے تو کمپنی صارف کے ورثہ کو ایک لاکھ روپے ادا کرے گی۔

(۶) اس بیمہ میں جمع کردہ ساٹھ فیصد رقم کمپنی شیر بازار میں لگائے گی اور تین سال کے بعد جو بھی نفع ہوگا اسے کمپنی

سال بہ سال صارف کی درخواست پر دیتی رہے گی ورنہ دس یا بیس سال مکمل ہو جانے پر پورا نفع ایک ساتھ کمپنی صارف کو

دے دے گی۔ شیر بازار کی جن کمپنیوں میں پرافٹ پلس کا سرمایہ لگایا جاتا ہے ان میں ایکویٹی شیر بھی ہوتے ہیں اور پریفیرنس

شیر بھی۔ البتہ یہ سرمایہ صرف ایکویٹی شیر میں ہی لگایا جاتا ہے۔ باقی چالیس فیصد سرمایہ بیمہ کارپوریشن کے پاس رہتا ہے۔

واضح رہے کہ ایکویٹی شیر کے حصہ دار نفع و نقصان دونوں میں برابر کے شریک ہوتے ہیں جب کہ پرفرنس شیر یعنی ترجیحی حصص کے شیردار اپنے شیر پر مقررہ شرح کے لحاظ سے نفع لیتے ہیں، ان کا بھی نقصان نہیں ہوتا۔ تحقیق طلب امر یہ ہے کہ:

(۱)۔ ان ضوابط کے پیش نظر پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۲)۔ اور اس پالیسی میں حصہ لینا جائز ہے یا نہیں اور اگر کوئی حصہ لے چکا ہو تو وہ کیا کرے؟

خلاصہ مقالات بعنوان پرافٹ پلس کا حکم

تلخیص نگار: مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے سولہویں فقہی سیمینار کے لیے منتخب سات موضوعات میں سے ایک ”پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت“ ہے۔ اس عنوان کے تحت موصول انیس^(۱۹) مقالات کے صفحات کی مجموعی تعداد سینتالیس ہے۔ اس عنوان کے تحت مندرج دو سوالوں میں سے پہلا سوال یہ تھا:

پہلا سوال

”پرافٹ پلس“ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس کے جواب میں مندوبین کرام کی پانچ رائیں سامنے آئیں۔

پہلی رائے: پہلی رائے مولانا قاضی فضل رسول مصباحی کی ہے جو ”پرافٹ پلس“ کو عقد مفاوضہ مانتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اور یہ بات پہلے ہی سے واضح ہے کہ مساواتی حصص کے ذریعہ شیئر کا حصول عقد شرکت کی خاص قسم شرکت

مفاوضہ ہے، جیسا کہ میوچول فنڈ کے مقالے سے عیاں ہے۔“

دوسری رائے: دوسری رائے مفتی عنایت احمد نعیمی، مولانا محمد عارف اللہ مصباحی اور مولانا رضاء الحق مصباحی کی

ہے، جو اسے ”عقد مضاربت“ مانتے ہیں۔

❖ مولانا محمد عارف اللہ صاحب لکھتے ہیں:

”کمپنی شیئر بازار میں اپنا سرمایہ نہیں لگاتی بلکہ صرف پالیسی ہولڈر ہی کا سرمایہ لگاتی ہے، اس لیے میرے نزدیک یہ

عقد مضاربت ہے، کیوں کہ صحت مضاربت کے لیے اس المال کا از قبیل ثمن ہونا، معلوم ہونا، عین ہونا، دین نہ ہونا، اس

المال پر مضارب کا پورے طور پر قبضہ ہونا، نفع کا دونوں کے مابین شائع ہونا، ہر ایک کا حصہ معلوم ہونا اور مضارب کو نفع

دینے کی شرط ہونا ضروری ہے۔ اور یہ سب شرطیں پرافٹ پلس میں پائی جاتی ہیں۔“

تیسری رائے: تیسری رائے مفتی شیر محمد خاں رضوی، مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، مولانا محمد مسیح احمد مصباحی اور مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی کی ہے۔ مذکورہ حضرات لکھتے ہیں کہ پرافٹ پلس ”قمار“ ہے، کسی عقد شرعی کے تحت داخل نہیں۔
❖ مولانا رفیق عالم مصباحی لکھتے ہیں:

”پرافٹ پلس کا معاملہ عقود شرعیہ مثلاً امانت، ودیعت، ضمانت و کفالت، شرکت، مضاربہ، اجارہ اور قرض میں سے کسی میں داخل نہیں۔ کیوں کہ یہ عقود اپنے مفائیم و مصادیق اور شرائط و احکام کے اعتبار سے پرافٹ پلس پر صادق نہیں آتے۔“
❖ جب کہ مفتی شیر محمد خاں رضوی کا فیصلہ یہ ہے کہ:

”بیمہ زندگی کے تعلق سے تمام اسکیمیں بہ فرمان امام اہل سنت قمار میں داخل ہیں۔“
مزید لکھتے ہیں: ”اس کی شرعاً اجازت علمائے کرام نے نہیں دی ہے۔“

❖ بقیہ دو حضرات نے فتاویٰ رضویہ، جلد ۷، ص: ۱۱۳ کی مندرجہ ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے:
”یہ بالکل قمار ہے اور محض باطل کہ کسی عقد شرعی کے تحت داخل نہیں، ایسی جگہ عقود فاسدہ بغیر غدر کے جو اجازت دی گئی وہ اس صورت سے مقید ہے کہ ہر طرح ہی اپنا نفع ہو۔“
❖ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی مزید لکھتے ہیں:

”اور اگر لائف انشورنس سے الگ ہٹ کر دیکھا جائے تو یہ صورت عقد مضاربہ معلوم ہوتی ہے۔“
چوتھی رائے: چوتھی رائے یہ ہے کہ پرافٹ پلس ”شرکت عنان“ ہے۔ یہ رائے مولانا محمد سلیمان مصباحی، مولانا محمد عالم گیر مصباحی، مولانا نصر اللہ رضوی، اور مفتی بدر عالم مصباحی کی ہے۔ ان حضرات نے اپنا یہ نظریہ سوال نامے کی تفصیلات کی بنیاد پر قائم کیا ہے۔

پانچویں رائے: پانچویں رائے یہ ہے کہ اس کی بعض صورتیں ”شرکت عنان“، بعض ”قرض“ اور بعض ”قمار“ کی ہیں۔ یہ رائے حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی دام ظلہ، مولانا آل مصطفیٰ مصباحی اور مولانا ابراہیم احمد اعظمی کی ہے۔

❖ مولانا ابراہیم احمد اعظمی لکھتے ہیں:

”پرافٹ پلس میں شرکت عنان کا عنصر بایں طور ہے کہ صارف اور کمپنی شرکت مال کے ساتھ ساتھ نفع و نقصان میں بھی شریک ہوتے ہیں۔ و ہذا ہو مصداق العنان۔ اور صارف سے وصول کیے گئے سرمائے کا چالیس فی صد حصہ بیمہ کارپوریشن کے پاس جمع رہتا ہے۔ تو جمع شدہ سرمائے کی حیثیت قرض ہے۔ اور چوں کہ مذکورہ اسکیم میں ایک لاکھ روپے کا زندگی بیمہ شامل ہے، تو صارف اس امید موہوم پر پانسہ ڈالتا ہے کہ اگر بیمہ کی میعاد پوری ہونے سے پہلے وہ کسی حادثے کا شکار ہو گیا تو اس کے ورثہ کو ایک لاکھ روپے مل جائیں گے۔ لہذا ”تعليق الملك على الخطر“ اور قمار کی صورت ہوئی۔“
❖ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”سوال نامے کی مختصر تفصیل کے مطابق پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت ”شرکت عقد و قرض“ دونوں کی ہے۔ بعض صورتوں میں یہ صرف شرکت عقد کی مخصوص قسم ”شرکت عنان“ ہے۔ اور اگر صورت حال یہ ہے کہ چالیس فی صد رقم یا کم و بیش کمپنی جمع رکھتی ہے تو اتنی رقم بیمہ کمپنی کو دینا قرض ہے۔“

❖ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ العالی ایک جامع بحث کے بعد فرماتے ہیں:

”خلاصہ یہ کہ پرافٹ پلس کے نام پر جو سرمایہ لائف انشورنس کارپوریشن میں جمع کیا جاتا ہے وہ اس کے دستور کے مطابق دو جز میں تقسیم ہو جاتا ہے، ایک کی حیثیت شرکت عنان کی ہے اور دوسرے کی حیثیت ”قرض بہ شرط نفع“ اور صورت قمار کی ہے۔ پوری مدت بیمہ میں کوئی حادثہ نہ پیش آیا تو قرض بہ شرط نفع اور پیش آگیا تو صورت قمار۔“

❖ مولانا شمشاد احمد مصباحی اسے قرض بالشرط مانتے ہوئے لکھتے ہیں:

”پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت قرض کی ہے، مگر مساواتی حصص میں شرکت اس کے لیے شرط لازم ہے۔“

دوسرا سوال

دوسرا سوال دو گوشوں پر مشتمل ہے۔

[الف]۔ اس پالیسی میں حصہ لینا جائز ہے یا نہیں؟ [ب]۔ اگر کوئی حصہ لے چکا ہو تو وہ کیا کرے؟

احاطہ آرا کے پیش نظر دونوں گوشوں کو دو مستقل سوال کی حیثیت سے پیش کیا جا رہا ہے۔

[الف]۔ اس پالیسی میں حصہ لینا جائز ہے یا نہیں؟

اس کے بارے میں مقالہ نگار حضرات مجموعی طور سے تین نظریات رکھتے ہیں:

پہلا نظریہ: پہلا نظریہ مولانا محمد مسیح احمد قادری، مولانا شبیر احمد مصباحی، مولانا ابرار احمد اعظمی، مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی اور مولانا قاضی فضل رسول مصباحی کا ہے۔ یہ حضرات اس پالیسی میں حصہ لینا مشروط طور پر جائز سمجھتے ہیں۔ ان حضرات نے پرافٹ پلس کے جواز کی شرطیں مختلف انداز میں بیان کی ہیں۔

❖ مولانا محمد مسیح احمد قادری لکھتے ہیں:

”مذکورہ فتویٰ (جو فتاویٰ رضویہ، ج: ۷، ص: ۱۱۳ کے حوالے سے گزرا) کی روشنی میں اس قسم کی پالیسی میں حصہ لینا اصلاً جائز نہیں۔ تاہم اگر نفع مسلم ہو تو بعض شرائط کے ساتھ حصہ لینا جائز ہونا چاہیے۔“

❖ مولانا ابرار احمد اعظمی رقم طراز ہیں:

”جب یہ طے ہے کہ پرافٹ پلس کا سرمایہ صرف مساواتی حصص یعنی شرکت عنان ہی میں لگایا جاتا ہے تو متعلقہ کمپنی اگرچہ ترجیحی حصص کے ذریعہ سودی کاروبار میں ملوث ہے، مگر جس سرمائے کے ذریعہ وہ پرافٹ پلس میں حصہ لے رہی ہے اس کا بعینہ مال حرام ہونا متحقق نہیں۔ لہذا عقد شرکت کی حلت و افادیت پر کوئی فرق نہ آئے گا۔“

مزید فرماتے ہیں: ”رہا پرافٹ پلس میں قرض سے نفع اندوزی اور قمار کا مسئلہ تو جس طرح بشرط نفع مسلم بیمہ کی دیگر اسکیمیں جائز ہیں پرافٹ پلس کے ذریعہ سرمایہ کاری بھی جائز ہونی چاہیے۔“

❖ مولانا رضاء الحق مصباحی جواز کے لیے مقدار نفع کا معلوم ہونا شرط قرار دیتے ہیں: ”کیوں کہ نفع معلوم نہ ہو تو مضاربت صحیح نہیں۔“

❖ جب کہ مولانا شبیر احمد مصباحی لکھتے ہیں:

”بلا کسی شرط کے اس پالیسی میں حصہ لینا صرف ان کو جائز ہے جو اس کے ذریعہ حکومتی مظالم سے محفوظ رہ سکیں۔ اور ان کو اس کے ذریعہ انکم ٹیکس سے بچاؤ کا فائدہ نقصان مشکوک سے کہیں زیادہ ہو، ورنہ نہیں۔“

❖ اور مولانا قاضی فضل رسول مصباحی یوں رائے دیتے ہیں:

”اس پالیسی میں باحیثیت مسلمانوں کا حصہ لینا نہ صرف جائز بلکہ معاشی ترقی کا زینہ طے کرنے کے لیے مستحسن بھی ہے۔“
ان میں سے بعض حضرات نے فتاویٰ رضویہ ج: ۷، ص: ۱۱۳ کا وہ فتویٰ بھی نقل کیا ہے جو اس تلخیص کے دوسرے صفحہ پر ہے۔

دوسرا نظریہ : دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اس میں حصہ لینا جائز نہیں۔ یہ نظریہ اکثر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان حضرات کی دلیلیں مندرجہ ذیل ہیں۔

[الف] - مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری اگرچہ اصلاً جائز ہے اور اس سے حاصل شدہ نفع بھی جائز ہے، مگر چون کہ بیمہ کمپنی جن کمپنیوں میں اپنا سرمایہ لگاتی ہے، ان میں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات بھی شامل ہوتے ہیں اور خسارے کی صورت میں یہ کمپنیاں اپنے ذمہ کا سود ادا کرنے کے لیے ہر شریک سے کچھ نہ کچھ لیتی ہیں تو یہ پالیسی لینا ایک ناجائز کام میں تعاون یا اس پر رضامندی ہے۔

[ب] - اس میں نفع مسلم مظلون نہیں موہوم ہے (جب کہ عقود فاسدہ کا جواز نفع مسلم کی شرط سے مشروط ہے)

[ج] - اس اسکیم میں صورت قمار بھی پائی جا رہی ہے۔

تیسرا نظریہ: تیسرا نظریہ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کا ہے۔

❖ حضرت مفتی صاحب فرماتے ہیں:

”پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت مختلف ہونے کی وجہ سے اس کے احکام بھی مختلف ہو گئے۔“

[الف] - شرکت عنان جائز ہے، مگر جن کمپنیوں میں پرافٹ پلس والوں کا سرمایہ جمع ہوتا ہے وہ ترجیحی حصص کے سرمائے بھی کاروبار میں لگاتی ہیں۔ اور تمام سرمائے اور ان کے اموال بلا امتیاز مخلوط طور پر رکھے جاتے ہیں، پھر مجموعی منافع سے ترجیحی حصص والوں کو سود کی رقم ادا کی جاتی ہے جس کے ذمہ دار تمام مساواتی حصص والے ہوتے ہیں۔ اس لیے یہ کاروبار جائز ہونے کے باوجود سود سے آلودہ ہو کر ناجائز ہو گیا۔ لہذا مسلمانوں پر لازم ہے کہ اس سے اجتناب کریں اور وہ

لوگ جو شریک ہو چکے ہیں، جلد از جلد اپنے شیر کسی غیر مسلم کے ہاتھ بیچ کر باہر آجائیں۔ البتہ اب تک کا نفع حلال ہے کہ پاک مال کا نفع ہے اور ناجائز صرف فعل ہے مال نہیں۔

[ب]۔ سیکولر حکومتوں میں ان کی رضا مندی سے وہ تمام عقود جائز ہوتے ہیں جو مسلمان مسلمان کے درمیان ناجائز ہوتے ہیں، اس لیے جن صورتوں میں پرافٹ پلس کی حیثیت قرض بہ شرط نفع اور صورت قمار بنتی ہے ان صورتوں میں پرافٹ پلس کی اجازت ہے، مگر جہاں پرافٹ پلس بغیر شرکت کے اور شرکت بغیر ترجیحی حصص کے نہیں پائی جاتی، وہاں پرافٹ پلس سے اجتناب واجب ہے کہ یہ ایک ناجائز کاروبار میں مبتلا ہونے کا ذریعہ ہے۔

[ج]۔ پرافٹ پلس کی پہلی صورت (بائڈ فنڈ) قرض بہ شرط نفع کی ہے، لہذا وہ جائز ہے۔
مولانا محمد انور نظامی کا نظریہ بھی تقریباً یہی ہے۔

[ب]۔ سوال کا دوسرا جز تھا ”اگر کوئی اس اسکیم میں حصہ لے چکا ہو تو وہ کیا کرے؟“
اس سوال کے جواب میں علمائے کرام کے دو موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: پہلا موقف یہ ہے کہ اس میں حصہ لینے والا اسی پر قائم رہے۔ یہ موقف ان حضرات کا ہے جو نفع مسلم کی شرط پر اس اسکیم میں شرکت کے جواز کے قائل ہیں۔
❖ مولانا ابراہیم احمد اعظمی لکھتے ہیں:

”اور جو لوگ اس پالیسی میں حصہ لے چکے ہیں انھیں اس پر قائم رہنے کا حکم ہونا چاہیے۔“

❖ مولانا شبیر احمد مصباحی نے نفع مسلم کی ایک خاص صورت مراد لی ہے، یعنی انکم ٹیکس وغیرہ کی زد سے بچنا۔ اس لیے فرماتے ہیں:

”جو لوگ انکم ٹیکس جیسی بلا میں گرفتار نہ ہوں ان کو وقت نفع کی تاک میں رہنا چاہیے اور جب شیر بازار چڑھاؤ میں ہو تو اپنی رقم واپس لے کر بیہ سے الگ ہو جانا چاہیے۔“

دوسرا موقف: دوسرا موقف یہ ہے کہ اپنی رقم واپس لے کر اس اسکیم سے فوراً الگ ہو جائے۔ یہ مقالہ نگار علمائے کرام کی غالب اکثریت کا موقف ہے۔ بعض مقالہ نگار حضرات نے اس اسکیم سے الگ ہونے کے مفید طریقے بھی بتائے ہیں:

❖ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”ایسے وقت میں پالیسی نہ توڑیں جب کمپنی نقصان میں ہو کہ اس میں تزییع مال مسلم ہے۔“

❖ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، مولانا عارف اللہ فیضی اور مولانا رفیق عالم رضوی فرماتے ہیں کہ ایسا شخص جلد از جلد اپنے شیر کسی غیر مسلم کے ہاتھ بیچ کر اسکیم سے الگ ہو جائے۔

❖ مولانا بدر عالم مصباحی اس اسکیم میں حصہ لینا ناجائز بتاتے ہوئے اس سے جدائی کی صورت یوں لکھتے ہیں:

”جو حصہ لے چکا ہے اگر دو ایک قسط جمع کیا ہے تو تین سال پورا ہونے کا انتظار کرے، اور جس کی پالیسی آگے بڑھ چکی

ہے اور مدت پوری ہونے کے بعد اس کو اپنی جمع شدہ رقم سے اگر زائد ملتا ہے تو اسے کمپنی کی طرف سے شرکت عنان کا نفع سمجھ کر حاصل کر لے۔“

مقالات کے جائزہ کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

تنقیح طلب امور

① پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۱)۔ عقد معاوضہ (۲)۔ عقد مضاربہ (۳)۔ قمار (۴)۔ شرکت عنان (۵)۔ شرکت عنان قرض اور قمار کا مجموعہ

② اس پالیسی کی تمام قسمیں ناجائز ہیں، یا تمام قسمیں جائز ہیں؟ یا بعض ناجائز اور بعض جائز۔ اگر جائز ہوں تو شرائط

جواز کیا ہیں؟



فیصلے

پرافٹ پلس کا حکم

① پرافٹ پلس کا جز حصہ (۵۱ فی صد سے ۸۰ فی صد تک) جو مساواتی حصص میں لگایا جاتا ہے وہ شرکت عقد کی ایک خاص قسم ”شرکت عنان“ ہے۔

② اور پرافٹ پلس کا جز حصہ (۸۵ فی صد سے ۲۰ فی صد تک) جو لائف انشورنس کارپوریشن میں رہتا ہے، وہ اس کے ذمہ قرض ہے جس کے متعلق اس کا دستور یہ ہے کہ ایک مقررہ میعاد کے بعد اس پر نفع کثیر دیتا ہے جو فریقین کو معلوم ہے اور عرفاً و لفظاً معہود و متعین، تو یہ ”قرض بشرط نفع“ ہوا۔

③ حادثہ کی صورت میں پورے انشورنس کی رقم بیمہ دار کے نامزد وارث یا قرابت دار کو کچھ قانونی کارروائیوں کے بعد ادا کی جاتی ہے اور یہ ادائیگی بھی پہلے سے معہود اور مشروط ہے تو یہ قمار کا معاملہ ہوا۔

شرعی احکام:- پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت مختلف ہونے کی وجہ سے اس کے احکام بھی مختلف ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

① شرکت عنان جائز ہے مگر جن کمپنیوں میں پرافٹ پلس والوں کا سرمایہ جمع ہوتا ہے وہ ترجیحی حصص کے سرمایے بھی کاروبار میں لگاتی ہیں اور تمام سرمایے اور ان کے اموال بلا امتیاز مخلوط طور پر رکھے جاتے ہیں، پھر مجموعی منافع سے ترجیحی حصص والوں کو سود کی رقم ادا کی جاتی ہے، جس کے ذمہ دار تمام مساواتی حصص والے ہوتے ہیں، اس لیے یہ کاروبار جائز ہونے کے باوجود ناجائز ہو گیا۔ لہذا مسلمانوں پر لازم ہے کہ اس سے اجتناب کریں اور جو لوگ شریک ہو چکے ہیں وہ جلد از جلد اپنے شیر کسی غیر مسلم کے ہاتھ بیچ کر باہر آجائیں۔ البتہ جو نفع کمایا وہ حلال ہے کہ پاک مال کا نفع ہے اور ناجائز صرف فعل ہے، مال نہیں۔

② سیکولر حکومتوں اور وہاں کے غیر مسلموں کے ساتھ ان کی رضامندی سے وہ تمام عقود جائز ہوتے ہیں جو مسلمان

مسلمان کے درمیان ناجائز ہوتے ہیں، اس لیے جن صورتوں میں پرافٹ پلس کی حیثیت قرض بشرط نفع اور قمار بنتی ہے ان صورتوں میں پرافٹ پلس کی اجازت ہے، مگر جہاں پرافٹ پلس بغیر شرکت کے اور شرکت بغیر ترجیحی حصص کے نہیں پائی جاتی، وہاں پرافٹ پلس سے اجتناب واجب ہے کہ یہ ایک ناجائز کاروبار میں مبتلا ہونے کا ذریعہ ہے۔
❶ پرافٹ پلس کی پہلی صورت قرض بشرط نفع کی ہے، لہذا وہ جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆

طویل المیعاد قرض پر زکاة کا حکم

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم

ترتیب: مولانا قمر الحسن بستوی مصباحی (ہوسٹن، امریکہ)

آج کل ملکی، غیر ملکی بینکوں نے لمبی لمبی میعاد تک قرض دینے کی سہولت اپنے دلکش قوانین کے ذریعہ فراہم کر دی ہے، ۳، ۵، ۱۰، ۱۵، ۲۰، ۲۵ سال تک کے لیے اب قرض لیے جاسکتے ہیں، بلکہ لیے جاتے ہیں۔

اس سہولت کی وجہ سے لوگ رکشہ، یا کرایہ کی سواری سے سفر کرنے کے بجائے اپنی گاڑی خرید لیتے ہیں، سائیکل کی جگہ موٹر سائیکل اور کار مالک بن جاتے ہیں، جو لوگ کرایے کے مکانوں میں رہتے ہیں وہ اپنے لیے اچھے اچھے مکان یا محل بنوا لیتے ہیں، یہ وہ دلکشی ہے جس کے باعث بہت سے لوگ قرض سے نفرت کے بجائے اس کی آغوش میں چلے جاتے ہیں، پھر کچھ تو سلامتی کے ساتھ اس کی طفیانی سے پار نکل جاتے ہیں اور کتنے ہیں جو اس کی موجوں میں غوطے کھاتے رہتے ہیں اور اخیر کار اپنی رہی سہی پونجی بھی کھو بیٹھتے ہیں، البتہ بینکوں کا اس میں نفع ہی نفع ہوتا ہے، کیوں کہ لمبی میعاد کی وجہ سے وہ عرصہ دراز تک انٹرسٹ وصول کرتے ہیں اور کسی بھی حال میں ان کا خسارہ نہیں ہوتا۔ اس میں ایک دوسری خرابی یہ بھی ہے کہ لوگ لمبی میعاد کے قرض کو زکاۃ سے فرار کا بھی حیلہ بنا سکتے ہیں، اس لیے ہم سب سے پہلے اس طرح کے قرضوں کا ایک تعارف پیش کرتے ہیں تاکہ اس کی روشنی میں پیدا ہونے والے مسائل کی تنقیح میں سہولت ہو۔

نمبر (۱) طویل المیعاد بینک قرض: امریکہ میں لوگ کاروبار، مکان، پھر گاڑی کے لیے طویل مدت ادائیگی پر قرض لیتے ہیں، جس کی مدت پانچ، دس، پندرہ، بیس، پچیس اور تیس سال تک ہوتی ہے۔ بعض کمپنیاں اور بینک اس قرض کو مشروط کر دیتی ہیں، اور بعض نہیں۔ مثلاً ایک بینک قرض دیتا ہے، مگر وہ مشروط کر دیتا ہے کہ جو قرض (Loan) پندرہ سال کی مدت تک ادائیگی کے لیے لیا گیا ہے، اس کو اس سے پہلے ادا نہیں کر سکتے، اگر ادا کیا تو جرمانہ (Penalty) ادا کرنا پڑے گا۔ اور بعض بینک اس قسم کی شرائط نہیں عائد کرتے، بلکہ قرض دار کے پاس جب جتنی زیادہ سے زیادہ یا کل قرض کی ادائیگی کی رقم حاصل ہو جائے وہ ادا کر سکتا ہے، اس پر کوئی جرمانہ نہیں ہوگا، مگر شرح سود (Interest) جو بینک نے مقرر کی ہے وہ دینی

پڑے گی، اب یہ بینک پر منحصر ہوتا ہے کہ وہ کس شرح پر قرض دے رہا ہے، اس کی شکل اس طرح ہے:

صورتِ مسئلہ: زید نے ایک لاکھ ڈالر کا مکان لیا اور بینک کے ذریعہ قرض لے کر مکان کی قیمت ادا کی، جس بینک سے قرض لیا جاتا ہے، وہ اپنی تمام شرائط کو پیش کرتا ہے، جس پر قرض دار کو دستخط کرنا ہوتا ہے۔ فرض کیجیے کہ بینک نے یہ قرض دس فیصد (10%) سود پر پندرہ سال کے لیے دیا ہے، اب اس کی ماہانہ قسط بینک اپنے لحاظ سے شرح سود کے ساتھ مقرر کرتا ہے، جو ایک ہزار ڈالر ماہانہ ہوتی ہے۔ اب اس میں ایک خاص بات یہ ہوتی ہے کہ ابتدا میں کچھ سال تک اصل رقم کم اور سود کی رقم زیادہ ہوتی ہے، مثلاً ایک ہزار میں آٹھ سو (۸۰۰) سود اور دو سو (۲۰۰) اصل (Principal) ہوتی ہے۔ پھر جس طرح سے وقت گزرتا جاتا ہے سود کی رقم گھٹتی جاتی ہے اور اصل بڑھتی جاتی ہے، اب اس صورت حال میں پندرہ سال میں وہ اصل رقم جو ایک لاکھ بینک سے قرض لی گئی تھی اس کی ادائیگی ایک لاکھ اسی ہزار بن جاتی ہے۔

ہندوستان میں عام اشیاء مثل موٹر سائیکل، فریج، کار، وغیرہ کے لیے بینک ۳ سال سے ۵ سال تک قرض دیتے ہیں، ہاں ہاؤسنگ لون کی مدت زیادہ سے زیادہ بیس سال تک ہوتی ہے، مگر یہ لون صرف حکومت کے ملازمین کو ملتا ہے، وہ بھی اس وقت جب کہ ان کی ملازمت کی مدت بیس سال یا زائد باقی ہو۔ حکومت ہند کے بینکوں میں میعاد سے پہلے قرض ادا کرنے کی اجازت ہوتی ہے، بلکہ اگر ادا کر دے تو انٹرسٹ بھی ادائیگی کے وقت تک کا دینا ہوتا ہے، ہاں ICI اور فارن کے بینکوں کا یہ قانون ہے کہ میعاد سے پہلے قرض ادا کرنے پر جرمانہ دینا پڑے گا۔ ICI انڈین بینک ہے مگر پرائیویٹ ہے۔

مکرر فینانس (Refinance) کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قرض دار نے بینک سے قرض لیا، اس وقت اس کی پوزیشن اچھی تھی، مگر بعد میں وہ بحران کا شکار ہو گیا اور خدشہ یہ پیدا ہوا کہ اگر بینک کی اقساط جمع نہ کی گئیں تو مکان پر قبضہ کر لے گا، اس لیے اس نے کم شرح سود پر کسی دوسرے بینک سے رابطہ کیا اور اس سے پانچ فیصد (5%) شرح سود پر رضامندی ظاہر کر دی، مثلاً اس ایک لاکھ کے سامان کی ادائیگی ستر ہزار ہو چکی تھی، صرف تیس ہزار دینا باقی تھا، تو مکرر فینانس اسی تیس ہزار کا ہوا۔ اس بینک نے کم شرح سود پر قرض اس لیے دیا کہ اس کو معلوم ہے کہ اگر قرض دار اقساط ادا نہ کر سکا تو بینک کا اس میں کچھ نقصان نہ ہو گا بلکہ بینک اونے پونے میں بیچے گا تو اس کا تیس ہزار بہر حال نکل آئے گا، کیوں کہ مکان کی مالیت ایک لاکھ ہے، اب بینک نے اس وقت اپنی شرائط پر دستخط کرا لیے اور ایک مقررہ مدت میں اس کو ادا کرنے کا حکم دے دیا۔

فار کلوزر: (For Closer) عدم ادائیگی اقساط کی صورت میں بینک اس مکان یا پراپرٹی (Property) پر قبضہ کر کے اس کو خود بیچ دیتا ہے، جو اس تناسب سے ہوتا ہے کہ بینک کی اپنی رقم حاصل ہو جائے، بقیہ کا وہ ذمہ دار نہیں، مثلاً یہ تیس ہزار جو مکرر فینانس (Refinance) کرانے پر بینک نے اس کو دیا تھا، اب وہ اس کو چالیس ہزار میں بیچ رہا ہے جب کہ مکان کی مالیت ایک لاکھ ڈالر کی ہے تو تیس ہزار مع شرح سود کے وہ لے لیگا اور جو رقم بچ رہی ہے وہ قرض دار کو دے دیگا، یہی قانون حکومت ہند کے بینکوں کا بھی ہے۔ اس تفصیل کے پیش نظر چند امور تحقیق طلب ہیں:

①- اس طرح کے طویل المیعاد قرض، یا قرض پر قرض لینا جائز ہے یا نہیں؟

②- زکوٰۃ کیسے نکالی جائے؟ جب کہ شخص مذکورہ فرض کیجیے کہ بیس ہزار ڈالر کا چلتا ہوا بزنس رکھتا ہے اور تیس ہزار بینک بیلنس (Bank Balance) بھی رکھتا ہے۔ ساتھ ہی اس کے پاس مکان اور گاڑی بھی ہے، گویا وہ مضبوط حیثیت کا مالک ہے، کیا اس پر زکوٰۃ فرض ہے یا نہیں؟ اگرچہ قرض مانع زکوٰۃ ہے، مگر اس وقت پوری دنیا میں بزنس، مکان اور گاڑی وغیرہ رکھنے والے حضرات عموماً اسی طرح زندگی گزارتے ہیں، تو کیا یہ زکوٰۃ ادا کریں گے یا نہیں؟ اگر نہیں تو دین کے سارے وہ امور جو زکوٰۃ و صدقات کے ذریعہ انجام پاتے ہیں، یک لخت بند ہو جائیں گے اور یہ دین کا بہت بڑا نقصان ہوگا۔ اور اگر زکوٰۃ نکالی جائے گی تو کس طرح؟ کیا ممکن ہے کہ اس طرح کے قرض کی حد بندی صرف سالانہ اقساط تک محدود کر دی جائے، مثلاً ایک لاکھ کی سالانہ اقساط بارہ ہزار ہوئیں تو اس اصل رقم سے صرف بارہ ہزار کو سالانہ رواں کا قرض تصور کیا جائے اور بقیہ سے زکوٰۃ نکالی جائے؟

③- بڑے تاجر جن کے بزنس کروڑوں میں چل رہے ہوتے ہیں وہ اپنے بزنس کے لیے قرضوں پر قرض لیتے رہتے ہیں، مثلاً اگر ان کا دس لاکھ بزنس میں لگا ہوا ہے، تو دس بارہ لاکھ کا بینک کا قرضہ بھی ہوتا ہے، اور ۷/۸ لاکھ بینک بیلنس (Bank Balance) بھی پھر وہ کیسے زکوٰۃ نکالیں گے؟

④- بعض لوگ کار یا موٹر سائیکل یا کشتی وغیرہ بھی قرض سے لیتے ہیں، مگر اس کی مدت ادائیگی پانچ سال کو محیط ہوتی ہے، مثلاً ایک کار کسی نے پچیس ہزار کی خریدی، اس کی مدت ادائیگی پانچ سال ہے اور اس کی ماہانہ قسط پانچ سو ہوتی ہے، اسی طرح خریدار پانچ سال میں اس کو ادا (Paid off) کر چکا ہوتا ہے۔ اس دوران وہ اپنے مکان کی قسطیں بھی ادا کر رہا ہوتا ہے اور بزنس بھی کرتا ہے۔ مزید بینک بیلنس بھی رکھتا ہے، اب اس صورت میں وہ زکوٰۃ کیسے نکالے۔ درج ذیل جزئیات سے مسائل کی تفتیح میں آسانی ہو سکتی ہے:

جزئیات:

فتاویٰ ہندیہ میں شرائط و جوب زکوٰۃ کی بحث میں ہے:

ومنها الفراغ عن الدين. قال أصحابنا رحمهم الله تعالى: كل دين له مطالب من جهة العباد يمنع وجوب الزکوۃ سواء كان الدين للعباد كالقرض و ثمن البيع و ضمان المتلفات وأرش الجراحة وسواء كان الدين من النقود أو المكيل أو الموزون أو الثياب أو الحيوان وجب بخلع أو صلح عن دم عمد وهو حال أو مؤجل أو لله تعالى كدين الزکوۃ. اه (۱)

اسی میں ہے:

وكذلك المهر يمنع مؤجلا كان أو معجلا لأنه مطالب به كذا في محيط السرخسي وهو

(۱) فتاویٰ ہندیہ، ص: ۱۷۲، ۱۷۳، ج: ۱، کتاب الزکوٰۃ، الباب الأول

الصحيح على ظاهر المذهب وذكر البزدوى في شرح الجامع الكبير، قال مشايخنا رحمهم الله تعالى في رجل عليه مهر مؤجل لإمرأته وهو لا يريد أدائه لا يجعل مانعا من الزكوة لعدم المطالبة في العادة وأنه حسن أيضا هكذا في جواهر الفتاوى، اهـ^(۱) ()

اصل مذہب یہ ہے کہ قرض کی میعاد مقرر کرنا صحیح نہیں، جیسا کہ عام کتب فقہ میں ہے، مگر بعض فقہاء کے مطابق صحیح ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

وقول المبسوط: ينبغي أن يصح على قول البعض لا يعارضه. اهـ.

(۱) فتاویٰ ہندیہ، ص: ۱۷۳، ج: ۱، کتاب الزکاة، الباب الأول

خلاصہ مقالات بعنوان طویل المیعاد قرض پر زکاة کا حکم

تخصیص نگار: مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے چودہویں فقہی سمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے چار موضوعات منتخب ہوئے تھے جن میں چوتھا موضوع تھا ”طویل المیعاد قرض اور ان کے احکام“ اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف اضلاع اور ریاستوں میں تدریس و تبلیغ اور تحقیق و افتاء کا فریضہ انجام دینے والے اجلہ علماء کرام و فقہائے ذوی الاحترام نے اپنے بیش قیمت تحقیقی مقالات اور گراں قدر آراء سال فرما کر مجلس شرعی اور امت مسلمہ کا عظیم تعاون کیا۔ اس موضوع پر کل ۲۹ مقالات موصول ہوئے جو فل اسکیپ سائز کے ۱۱۰ صفحات پر مشتمل ہیں۔ اس موضوع کی تحقیق اور اس کے حل کے لیے مندوبین کرام کی خدمت میں چار سوالات پیش کیے گئے تھے ان کے جوابات کا ایک مختصر جائزہ درج ذیل ہے۔

پہلا سوال اور اس کے جوابات

امریکہ میں لوگ کاروبار، مکان، دکان یا پھر گاڑی کے لیے طویل مدتِ ادائیگی پر قرض لیتے ہیں اس کی مدت ۵، ۱۰، ۱۵، ۲۰، ۲۵ اور ۳۰ سال تک ہوتی ہے۔ بعض کمپنیاں یا بینک اس قرض کو مشروط کر دیتے ہیں اور بعض نہیں۔ مثلاً ایک بینک قرض دیتا ہے مگر وہ مشروط کرتا ہے کہ جو قرض ۱۵ سال کی مدت تک ادائیگی کے لیے لیا گیا ہے اس کو اس سے پہلے ادا نہیں کر سکتے، اگر ادا کیا تو جرمانہ دینا پڑے گا۔ اور بعض اس قسم کی شرائط نہیں عائد کرتے بلکہ قرض دار کے پاس جب جتنی زیادہ سے زیادہ یا کل قرض کی ادائیگی کی رقم حاصل ہو جائے وہ ادا کر سکتا ہے، اس پر کوئی جرمانہ نہیں ہوگا مگر شرح سود جو بینک نے مقرر کی ہے وہ دینی پڑے گی۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قرض دار نے بینک سے قرض لیا، اس وقت اس کی پوزیشن اچھی تھی مگر بعد میں وہ بحران کا شکار ہو گیا اور خدشہ یہ پیدا ہوا کہ اگر بینک کی اقساط جمع نہ کی گئیں تو مکان پر بینک قبضہ کر لے گا۔ اس سے بچنے کے لیے وہ کم شرح سود پر کسی دوسرے بینک سے قرض لیتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح کا طویل المیعاد قرض، یا قرض پر قرض لینا جائز ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں:

(الف) انٹر سٹ دینے کی شرط پر قرض لینا ناجائز و حرام ہے خواہ ادائیگی قرض کی مدت مختصر ہو یا دراز۔ ہاں! اگر کسی شخص کے حق میں ضرورت شرعیہ متحقق ہو تو اس کے لیے بقدر ضرورت سودی قرض لینا جائز ہے چاہے وہ ابتداءً ہو، یا قرض پر قرض ہو۔ یہ موقف ۲۲ علمائے کرام کا ہے۔

ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد ایوب نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد۔ ۲۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۳۔ مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، منو۔ ۴۔ مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، فضل رحمانیہ، بلرام پور۔ ۵۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۶۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۷۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۸۔ مولانا رفیق عالم مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف۔ ۹۔ مفتی انفاس الحسن چشتی، جامعہ صمدیہ، پھونسند شریف۔ ۱۰۔ مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، منو۔ ۱۱۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دارالعلوم علیہ، جہد شہائی۔ ۱۲۔ مولانا نور نظامی مصباحی، مدرسہ فیض النبی، ہزاری باغ۔ ۱۳۔ مولانا ذنگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۴۔ مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، تنویر الاسلام، امرڈوبھا۔ ۱۵۔ مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔ ۱۶۔ مولانا محمد حسن رضا برکاتی، دارالعلوم انوار مصطفیٰ رضا، دھرول، گجرات۔ ۱۷۔ مولانا محمد محمود اختر مصباحی، دارالعلوم انوار مصطفیٰ رضا، دھرول، گجرات۔ ۱۸۔ مولانا محمد کونین نوری مصباحی، دارالعلوم انوار مصطفیٰ رضا، دھرول، گجرات۔ ۱۹۔ مولانا شبیر احمد، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۲۰۔ مولانا معین الدین مصباحی، دارالعلوم بہار شاہ، فیض آباد۔ ۲۱۔ مولانا شبیر محمد برکاتی مصباحی، دارالعلوم وارثیہ، لکھنؤ۔ ۲۲۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔

ان حضرات کے دلائل حرمتِ ربا کے تعلق سے کتاب و سنت کی نصوص اور فقہائے کرام بالخصوص اعلیٰ حضرت

امام احمد رضا علیہ الرحمہ کی تصریحات ہیں جو سب کے پیش نظر ہیں۔

یہ موقف اختیار کرنے والوں میں چھ حضرات نے اپنے مقالات میں اس گنجائش کا بھی ذکر فرمایا ہے کہ اگر یہ یقین یا

ظن غالب ہو کہ قرض نہ لیا تو انکم ٹیکس میں انٹر سٹ سے زیادہ مال ضائع ہو جائے گا اور قرض لینے میں نسبتہ بچت ہوگی تو اس طرح کا قرض لے سکتا ہے۔

پھر ان میں دو حضرات نے اتنی اور صراحت فرمائی ہے کہ اسے مکان یا دکان کی حاجت ہے اور اسے یہ معلوم ہے کہ

۲۰/۲۵ سال دکان، مکان کے کرایے میں بڑی خطیر رقم ادا کرنی پڑے گی جب کہ بینک سے قرض لے کر مکان خریدے

تو اس سے کم میں مالک مکان ہو جائے گا۔ ایسے شخص کو اگر ظن غالب ہو کہ وہ قرض کی تمام قسمیں پابندی سے ادا کر لے گا تو

اسے بھی اس طرح کا قرض لینے کی اجازت ہے۔

اور حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی صدر شعبہ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور نے ان دونوں صورتوں کے علاوہ ایک تیسری صورت بھی ذکر فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ: اگر قرض لینے والا اچھا تاجر یا کامیاب ڈاکٹر وغیرہ ہے اور اسے یقین یا ظن غالب ہے کہ انٹرسٹ کے نام پر جتنی فاضل رقم یہ بینک کو ادا کرے گا اس سے بہت زیادہ کمالے گا تو اس کے لیے بھی اجازت ہے۔ یہ موقف حضور مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جس کا ماخذ ردالمحتار کی یہ عبارت ہے:

قال في فتح القدير: لا يخفى أن هذا التعليل إنما يقتضى حل مباشرة العقد إذا كانت الزيادة ينالها المسلم... وقد أُلزم الأَصحاب في الدرس أن مرا دهم من حلِّ الرِّبا والقِيَمَا رَمَا إذا حصلتِ الزيادة للمسلم نظرا إلى العلة وإن كان إطلاق الجواب خلافه اهـ (۱)

(ب) اس طرح کا قرض لینا مسلمانوں کے بینک سے ہو تو ناجائز ہے اور اگر خالص غیر مسلموں کا بینک ہے تو جائز ہے بشرطے کہ اس میں مسلم مستقرض کا فائدہ اور نفع ہو۔ یہ موقف چار مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۳۔ مفتی رضاء الحق اشرفی مصباحی، جامع اشرف، کچھوچھ شریف۔ ۴۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔ ان حضرات کے دلائل کا حاصل یہ ہے کہ اس قسم کا معاملہ عقد فاسد ہے اور عقد فاسد کے ذریعہ غیر مسلموں کے مال کا حصول جائز ہے کما صرح بہ فقہاء و نا فی صورة القیما رو غیرہ۔

❖ بہار شریعت میں ہے:

”عقد فاسد کے ذریعہ سے کافر حربی کا مال حاصل کرنا ممنوع نہیں۔ یعنی جو عقد مابین دو مسلمان ممنوع ہے اگر حربی کے ساتھ کیا جائے تو نہیں، مگر شرط یہ ہے کہ وہ عقد مسلم کے لیے مفید ہو۔“ (۲)

❖ حدیث شریف میں ہے:

لَا رِبَا بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْحَرْبِيِّ. (۳)

❖ تحقق سود کے لیے طرفین کے مال کا معصوم ہونا بھی شرط ہے۔ فتاویٰ شامی میں ہے:

قال في الشر نبلائی: ومن شرائط الرِّبا عصمة البدلين. (۴)

(ج) پانچ مقالہ نگار حضرات نے اس کو بہت واضح سمجھ کر یا کسی دوسرے امر کے پیش نظر اس پر کچھ کلام نہیں فرمایا۔

(۱) رد المحتار، أو اخر باب الرِّبا قبل باب الحقوق، ج: ۷، ص: ۲۳، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) بہار شریعت، حصہ: ۱۱، ص: ۲۹

(۳) نصب الراية في تخریج أحادیث البدایہ، ج: ۴، ص: ۸۳، کتاب البيوع، باب الرِّبا

(۴) رد المحتار، ج: ۷، ص: ۳۹۹، کتاب البيوع، باب الرِّبا، دار الكتب العلمية، بيروت

دوسرا سوال اور اس کے جوابات

اس طرح کا طویل المیعاد قرض لینے والا شخص زکاة کیسے نکالے؟ جب کہ فرض کیجیے کہ وہ بیس ہزار ڈالر کا چلتا ہوا بزنس رکھتا ہے اور تیس ہزار بینک بیلنس بھی رکھتا ہے ساتھ ہی اس کے پاس مکان اور گاڑی بھی ہے گویا وہ مضبوط حیثیت کا مالک ہے کیا اس پر زکاة فرض ہے یا نہیں؟ اگرچہ قرض مانع زکاة ہے۔ مگر اس وقت پوری دنیا میں بزنس، مکان، گاڑی وغیرہ رکھنے والے حضرات عموماً اسی طرح زندگی گزارتے ہیں۔ تو کیا یہ زکاة ادا کریں گے یا نہیں؟ اگر نہیں تو دین کے وہ سارے امور جو زکاة و صدقات کے ذریعہ انجام پاتے ہیں، یک لخت بند ہو جائیں گے اور یہ دین کا بہت بڑا نقصان ہوگا۔ اور اگر زکاة نکالی جائے گی تو کس طرح؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اس طرح کے قرض کی حد بندی صرف سالانہ اقساط تک محدود کر دی جائے۔ مثلاً ایک ہزار کی سالانہ اقساط بارہ ہزار ہو جائیں تو اس اصل رقم سے صرف بارہ ہزار کو سال رواں کا قرض تصور کیا جائے اور بقیہ سے زکاة نکالی جائے؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام تین حصوں میں منقسم نظر آتے ہیں:

(الف) قرض کی پوری رقم وضع کرنے کے بعد اگر اس کے پاس مال بقدر نصاب بچتا ہے تو اس پر اس مال کی زکاة واجب ہے اور اگر قرض وضع کرنے کے بعد مال بقدر نصاب نہیں بچتا ہے تو اس پر زکاة واجب نہیں — یہ موقف اہل حضرات کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

- ۱۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مفتی انفاس الحسن چشتی، جامعہ صدیقیہ، پھنڈو شریف
- ۳۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۴۔ مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف
- ۵۔ مولانا انور نظامی مصباحی، مدرسہ فیض النبی، ہزاری باغ۔ ۶۔ مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔ ۷۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیدکر نگر۔ ۸۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۹۔ مولانا شبیر احمد، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۱۰۔ مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۱۔ مولانا شیر محمد برکاتی مصباحی، دارالعلوم وارثیہ، لکھنؤ۔

ان حضرات کے دلائل کا حاصل یہ ہے کہ وجوب زکاة کے لیے مال کے نصاب کا دین سے فارغ ہونا ضروری ہے ورنہ زکاة واجب نہ ہوگی۔

❖ المختصر للقدوری میں ہے:

”ومن كان عليه دين محيط بما له فلا زكاة عليه.“ (۱)

❖ اس کے تحت جوہرہ نیرہ میں ہے:

(۱) المختصر للقدوری، ص: ۳۹، کتاب الزکاة، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک فور

”لأن ملكه فيه ناقص لاستحقاقه بالدين، ولأنه مشغول بحاجته الأصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش لأجل نفسه ولأجل دابته، ومعنى قولنا بجوائجه الأصلية أن لا مطالبة متوجهة عليه بحث لو امتنع من الأداء يُهَان أو يُحْبَس فصار في صرفه إزالة الضرر عن نفسه“ (۱)

❖ ہدایہ میں ہے:

”والمراد به دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة، ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لأنه ينتقص به النصاب“.

❖ عنایہ شرح ہدایہ میں اس تعلق سے ہے:

”وله مطالب من جهة العباد سواء كان لله كالزكاة أو للعباد كالقرض وثن المبيع . . . سواء كان حالاً أو موقلاً فلا زكاة عليه“ (۲)

❖ در مختار ورد المختار میں ہے:

(فارغ عن دين له مطالب من جهة العباد) سواء كان لله كزكاة وخراج أو للعباد ولو كفا لة أو مؤجلاً ولو صدق زوجته المؤجل للفراق (۳)

❖ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”ومنها الفراغ عن الدين. قال أصحابنا رحمهم الله تعالى: كل دين له مطالب من جهة العباد يمنع وجوب الزكاة“ (۴)

❖ الاختیار لتعلیل المختار میں ہے:

”وأما خلوه عن الدين فلا ن المشغول بالدين مشغول بالحاجة الأصلية لأن فراغ ذمته من الدين الحائل بينه وبين اللجنة أهم الحوائج فصار كالطعام والكسوة، ولأن الملك ناقص لأن للغريم أخذه منه بغير قضاء ورضاء“ (۵)

❖ مبسوط سرحسی میں ہے:

(۱) جوہرہ نیرہ، ص: ۱۳۹

(۲) عنایہ شرح ہدایہ، ج: ۲، ص: ۱۱۷

(۳) در مختار ورد المختار، ج: ۳، ص: ۱۷۶، کتاب الزکاة، دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۴) عالمگیری، ج: ۱، ص: ۱۷۳، کتاب الزکاة، الباب الأول

(۵) الاختیار لتعلیل المختار، ج: ۱، ص: ۱۳۱

و اذا كان على صاحب السائمة دين يحيط بقيمتها فلا زكاة عليه فيها عندنا“ (۱)

❖ فتاویٰ خانیہ میں ہے:

”الدين يمنع الزكاة اذا كان مطالبا من جهة العباد كالقرض و ثمن المبيع . . فان كان المال فاضلا عن الدين كان عليه زكاة الفاضل اذا بلغ النصاب“ (۲)

❖ بدائع الصنائع میں ہے:

”بخلاف الزكاة فانه لا بد فيها من غنى المالك والغنى لا يجامع الدين و على هذا يخرج مهر المرأة فانه يمنع وجوب الزكاة عندنا معجلاً كان أو مؤجلاً لأنها إذا طالبتة يؤخذ به“ (۳)

❖ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”دین یعنی بندوں میں جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا ہو انسان کے حوائجِ اصلیہ سے ہے، ایسا دین جس قدر ہوگا اتنا مشغول بہ حاجتِ اصلیہ قرار دے کر کالعدم ٹھہرے گا اور باقی پر زکاة واجب ہوگی اگر بقدر نصاب ہو“۔ (۴)

اس سوال کے جواب میں حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، صدر شعبہ افتاء جامعہ اشرفیہ، مبارک پور نے اپنے مبسوط مقالہ میں بڑے اچھوتے انداز میں پہلے اس امر کی وضاحت فرمائی ہے کہ اس طرح کے قرض کا حکم بادی النظر میں کیا معلوم ہوتا ہے اور حق کیا ہے۔ پھر ایک قوی اشکال ذکر کر کے اس کا ازالہ بھی فرمایا ہے۔ چنانچہ آپ کے مقالہ میں ”میعادی قرض پر زکاة کا حکم بادی النظر میں“ کے عنوان کے تحت ہے:

جن بینکوں کا یہ قانون ہے کہ میعاد مقرر سے پہلے قرض ادا کرنا جرم ہے وہاں ایک مدت دراز تک قرض دار سے یہ ”قرض خواہ بینک“ اپنے قرض کا مطالبہ نہیں کرتے اور نہ ہی قرض دار کو اس کی ادائیگی کی فکر ہوتی ہے۔ نہ ادھر فی الحال دینے کا ارادہ ہوتا ہے، نہ ادھر سے کوئی مطالبہ، بادی النظر میں ایسا قرض وجوبِ زکاة سے مانع نہیں یعنی قرض کالعدم ہوگا اور پورے مال پر زکاة واجب ہوگی۔

یوں ہی جب بینکوں کا یہ قانون ہے کہ میعاد مقرر سے پہلے قرض ادا کیا جاسکتا ہے لیکن انٹرسٹ پوری میعاد کا دینا پڑے گا وہ بھی میعاد معہود سے پہلے کوئی مطالبہ نہیں کرتے اور ظاہر ہے کہ جب مقروض کو یہ معلوم ہے کہ پیشگی ادائیگی کے باوجود اسے انٹرسٹ پوری میعاد کا دینا پڑے گا تو اسے فی الحال ادائیگی کی فکر نہ ہوگی، وہ تو یہی چاہے گا کہ قرض سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھاسکے۔ لہذا اس کا حکم بھی بادی النظر میں یہی ہے کہ یہ دین وجوبِ زکاة سے مانع نہیں جیسا کہ معراج الدراہیہ

(۱) مبسوط سرخسی، کتاب الزکاة، باب زکاة الإبل

(۲) فتاویٰ خانیہ، ج: ۱، ص: ۲۴۵

(۳) بدائع الصنائع، ج: ۲، ص: ۹، کتاب الزکاة، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(۴) فتاویٰ رضویہ، ج: ۴، ص: ۴۰۵، کتاب الزکاة، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

میں ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ دین موجب مانع وجوب زکاۃ نہیں اور فتح القدیر، جواہر الفتاویٰ اور جامع الرموز میں ہے کہ اس بارے میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے کوئی روایت نہیں اور دلائل دونوں طرح کے ہیں، اس لیے ایک نوع کے دلائل کے پیش نظر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایسا دین مانع وجوب زکاۃ نہیں ہے اور دوسری نوع کے دلائل کے پیش نظر یہ بھی کہنے کی گنجائش ہے کہ مانع وجوب زکاۃ ہے۔

ردالمحتار کے الفاظ یہ ہیں:

قال فی المعراج: وعن ابی حنیفۃ: لا یمنع، وقال الصّدْرُ الشّہید: لا رواۃ فیہ. ولکل من المنع وعدمہ وجہ. زاد القہستانی عن الجواہر: والصّیّحُ اَنہ غیر مانع اھ^(۱)
اور قہستانی نے اسی مضمون کو یوں نقل کیا:

وقیل: یمنع المعجلُ دون الموجلِ کما فی الاختیار. و ذکر فی المغنی: انّ دین العباد یمنع ولو مؤجّلاً. وعن الصّدْر الشّہید: لا رواۃ فیہ وللمنع وعدمہ وجہ کما فی الکافی، و الصّحیحُ اَنہ غیر مانع کما فی الجواہر اھ^(۲)
مہر موجب کا مسئلہ بھی بادی النظر میں اسی امر کا شاہد ہے کی بینکوں کا میعاد قرض وجوب زکاۃ سے مانع نہیں ہے۔ فتاویٰ ہندیہ میں وہ مسئلہ ان الفاظ میں ہے:

قال مشا یخارحهم اللہ تعالیٰ فی رجل علیہ مہر مؤجل لا مرآتہ وهو لا یرید اداءہ لا یجعل مانعاً من الزکاۃ اھ^(۳)۔

اور کثیر فقہانے بھی یہ مسئلہ اسی طرح نقل کیا ہے جیسا کہ آئندہ سطور میں ان کی عبارتیں آرہی ہیں۔ یہ بحث نظر ظاہر پر مبنی تھی۔

تحقیق حق: اور تحقیق یہ ہے کہ دونوں طرح کے بینکوں کے میعاد قرض وجوب زکاۃ سے مانع ہیں یعنی قرض کی مقدار مال میں زکاۃ واجب نہ ہوگی کیوں کہ:

(الف) دین کی مقدار مال کی ادائیگی حوائجِ اصلیہ سے ہے اور ایسے مال زکاۃ کے نصوصِ عامہ مطلقہ کے عموم میں شامل نہیں، پھر دین کی مقدار مال پر صاحب مال کی ملک تام نہیں، ناقص ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ دائن اور قرض خواہ کو شریعت نے یہ حق دیا ہے کہ مدیون ادائیگی میں ٹال مٹول کرے تو یہ اپنے حق کی مقدار اس کے مال سے بغیر اس کی رضا اور قاضی کی قضا کے بھی لے سکتے ہیں اور جس مال پر ملک ناقص ہو وہ نصاب سے خارج ہوتا ہے اس لیے بھی دین کی مقدار مال

(۱) رد المحتار، نقلہ عند قول الدُّر: أو ”مؤجلاً“، ج: ۳، ص: ۱۷۷، کتاب الزکاۃ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۲) جامع الرموز المعروف بالقہستانی، کتاب الزکاۃ، ج: ۱، ص: ۱۸۵

(۳) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۱، ص: ۱۷۳، کتاب الزکاۃ، الباب الأول

زکاة کے نصوص عامہ میں شامل نہیں۔ عدم شمول کی وجہ ظاہر ہے کہ نصوص زکاة کا اطلاق یہ چاہتا ہے کہ نصاب پر ملک تام ہو اور بندہ اس کا محتاج نہ ہو جب کی دین کی مقدار مال پر بندے کی ملک تام نہیں ہوتی، اور وہ اس کی ادائیگی کا محتاج بھی ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ خلیفہ راشد حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں اس پر صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہو چکا ہے جیسا کہ بدائع اوائل کتاب الزکاة میں اس کی صراحت ہے۔ الفاظ یہ ہیں:

(ولنا) ما روى عن عثمان رضى الله عنه أنه خطب في شهر رمضان وقال في خطبته ألا إن شهر زكاتكم قد حضر فمن كان له مال وعليه دين فليحسب ماله بما عليه ثم ليزك بقية ماله وكان بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم فكان ذلك إجماعاً منهم. على أنه لا تجب الزكاة في القدر المشغول بالدين وبه تبين أن مال المديون خارج عن عمومات الزكاة ولأنه محتاج إلى هذا المال حاجة أصلية لأن قضاء الدين من الحوائج الأصلية والمال المحتاج إليه حاجة أصلية لا يكون مال الزكاة لانه لا يتحقق به الغنى، ولا صدقة الا عن ظهر غنى على لسان رسول الله ﷺ، مع أن ملكه في النصاب ناقص بدليل أن لصاحب الدين إذا ظفر بجنس حقه أن يأخذه من غير قضاء ولا رضا. اه (۱)

اس کے بعد ہدایہ ج ۱، ص ۱۸۶، بحر الرائق ج ۲، ص ۲۰۴، جوہرہ نیرہ ص ۱۳۹، فتاوی تاتار خانیہ ج ۲، ص ۵۱، وغیرہ پندرہ کتب فقہ کی عبارتوں کو بطور دلیل نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

اور ٹھیک یہی ساری تصریحات دوسری کتب معتمدہ وضعیفہ و حواشی میں بھی ہیں اور سب کا حاصل بھی یہی ہے کہ جس دین کے مطالبہ کا حق بندوں کو شرعاً حاصل ہے وہ دین وجوب زکاة سے مانع ہے خواہ دین بندے کا ہو جیسے قرض، بیع کا دام، عورت کا مهر، وغیرہ، یا دین اللہ عزوجل کا ہو جیسے زکاة وغیرہ اور خواہ دین میعادى ہو یا غیر میعادى۔ یہی مذہب حنفی کا مسلم قانون ہے اور یہی اصحاب مذہب کا قول ہے اور فتاوی ہندیہ میں اسی کو ”ظاہر المذہب“ کہا گیا ہے جو ”ظاہر الروایہ“ کی دوسری تعبیر ہے۔ ہندیہ کی عبارت یہ ہے:

وكذلك المهر يمنع مؤجلاً كان أو معجلاً لأنه مُطالبٌ به، كذا في محيط السرخسي، وهو الصحيح على ظاهر المذهب اه (۲)۔

ان فقہی جزئیات سے سب سے اہم بات جو واضح ہو کر سامنے آئی یہ ہے کہ دین کے مانع زکاة نہ ہونے کی بنیاد اس امر پر ہے کہ کوئی بندہ اس کا مطالبہ ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ مانع زکاة ہے ورنہ نہیں۔ دین پر زکاة کے تمام مسائل اسی ایک محور پر گردش کر رہے ہیں لہذا ہر مقام پر یہ بنیاد پیش نظر رہنی چاہیے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں ”مطالبہ“ سے مراد ہے: وصولی کا

(۱) بدائع الصنائع، ج: ۲، ص: ۹، کتاب الزکاة، مطبوعہ برکات رضا، پور بندر، گجرات۔

(۲) فتاوی عالمگیری، ج: ۱، ص: ۱۷۳، کتاب الزکاة، الباب الأول

تقاضا خواہ فوراً ہو یا کسی وقت مقرر میں۔ اور انکار یا ٹال مٹول کی صورت میں جبر و جس کا حق بھی حاصل ہو۔

اس کے بعد ایک قوی اشکال ذکر کرنے کے بعد اس کا ازالہ بھی فرماتے ہیں چنانچہ آپ کے مقالہ کے ص ۶ پر ہے:

اشکال قوی: اب یہاں نظر ظاہر کی پوری بحث سے یہ اشکال قوی وارد ہوتا ہے کہ جب اصحاب مذہب کا قول یہ

ہے کہ دین مؤجل مانع وجوب زکاة ہے، یہی ظاہر مذہب ہے اور یہی متون و شروح و فتاویٰ و غیرہ کتب معتبرہ میں منقول ہے تو امام حاکم شہید رحمۃ اللہ علیہ نے کافی میں یہ صراحت کیسے فرمائی کہ دین مؤجل کے باب میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے کوئی روایت نہیں اور یہ دین مانع وجوب زکاة بھی ہو سکتا ہے اور غیر مانع زکاة بھی۔ پھر جواہر الفتاویٰ میں یہ کیسے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ وجوب زکاة سے مانع نہیں، حتیٰ کہ حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ نے بہار شریعت جلد خامس میں اسے اختیار فرمایا اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے اپنی تقریظ کے ذریعہ اس کی تصدیق بھی فرمادی۔

ازالہ اشکال: یہاں ”دین مؤجل“ سے مراد ”دین مؤجل عرفی“ ہے اور ”تحقیق حق“ میں جس دین کا حکم نقل کیا

گیا اس سے مراد ”دین مؤجل مشروط“ ہے۔ اس لیے دونوں کے باب میں یہ فرق احکام ناگزیر ہوا۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ:

دین کی تین قسمیں ہیں: (۱) دین حال (۲) دین مؤجل مشروط (۳) دین مؤجل عرفی۔

(۱) دین حال: جس کی ادائیگی فی الحال واجب ہو اور اس کے لیے کوئی میعاد نہ ہو۔ جیسے عام خرید و فروخت میں

سامان کا دام، یا قرض۔

(۲) دین مؤجل مشروط: جس کی ادائیگی کی میعاد باہمی قرارداد کے ذریعہ معین ہو مثلاً یکم رمضان سن ۱۲۹ھ طے کر لیا جائے۔

(۳) دین مؤجل عرفی: جس کی ادائیگی کی میعاد عرفاً معلوم ہو مگر اس کے لیے کوئی خاص تاریخ و ماہ و سنہ متعین نہ ہو، نہ ہی یہ

فریقین کے درمیان طے ہو۔ جیسے آج کے زمانے میں عورتوں کا مہر کہ عرفاً سب کو معلوم ہے کہ اس کی ادائیگی طلاق یا وفات کے وقت ہوگی مگر یہ سانحہ کس تاریخ و ماہ و سنہ میں ہوگا معلوم نہیں اور نہ ہی کوئی تاریخ، ماہ، سنہ مقرر ہوتا ہے۔

پہلے دو قسم کے دیون کے بارے میں ظاہر مذہب یہ ہے کہ وہ مانع وجوب زکاة ہیں کیونکہ بندے ان دیون کا مطالبہ کرتے ہیں اور عدم ادائیگی کی صورت میں جس اور کم از کم رسوائی کا خطرہ ضرور ہوتا ہے جیسا کہ مذہب حنفی کے متون و شروح و فتاویٰ سے اس کے فقہی شواہد پیش کیے گئے۔

اور دین کی آخری قسم ”دین مؤجل عرفی“ کے بارے میں صاحب معراج کے بقول امام کی روایت یہ ہے کہ مانع

وجوب زکاة نہیں اور جواہر میں اسی کو صحیح فرمایا۔

اور امام حاکم شہید رحمۃ اللہ علیہ کے بقول اس بارے میں امام سے کوئی روایت نہیں اور اس میں وجوب زکاة نیز عدم و

جوب دونوں کا احتمال ہے۔ اور تطبیق یوں ہوگی کہ امام سے اس بارے میں روایت ظاہرہ نہیں ہے جس سے ان کا مذہب

معلوم ہو، اور یہ روایت نادرہ ہے جس کو امام کا مذہب نہیں کہا جاسکتا۔ اب حکم کا مدار عرف پر ہوگا کہ جہاں ایسے دین کا

مطالبہ ہوتا ہو وہاں مانع وجوب زکاة ہوگا اور جہاں عادتاً اس کا مطالبہ نہ ہو وہاں مانع وجوب زکاة نہ ہوگا، مہر مؤجل کے تعلق

سے فقہاء میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی بنیاد فی الواقع یہی اختلاف عرف و عادت ہے کہ جن کے دیار میں جیسا عرف تھا اس کے لحاظ سے انھوں نے حکم جاری فرمادیا۔

رہ گئی یہ بات کہ نظر ظاہر کی مکمل بحث دین مؤجل عرفی سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ طحاوی، شامی اور قہستانی میں جو اہر کی جس عبارت کے پیش نظر دین مؤجل کے مانع و وجوب زکاة نہ ہونے کی تصحیح نقل کی گئی ہے وہ مہر مؤجل کے بارے میں ہے جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ کی درج ذیل عبارت اس کی شاہد ہے:

و ذکر البز دوی فی شرح الجامع الکبیر: قال مشایخنا رحمہم اللہ تعالیٰ فی رجل علیہ مہر مؤجل لامرأته وهو لا یرید اداءه لا یجعل مانعا من الزکاة لعدم المطالبة فی العادة و اِنَّه حسن ایضا لھکذا فی جواهر الفتاویٰ ھ۔ (۱)

اس عبارت سے یہ امر بہت واضح ہو کر سامنے آجاتا ہے کہ جو اہر الفتاویٰ میں خاص مہر مؤجل کا یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ وہ وجوب زکاة سے مانع نہیں، کیوں کہ بیویاں عادتاً اپنے مہر کا مطالبہ نہیں کرتیں، یہ قول ہمارے مشائخ کا ہے جو بلاشبہ قول حسن ہے اور اسی مہر مؤجل کے مسئلے سے دین مؤجل کے حکم کی تخریج کی گئی ہے۔ اس لیے یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ یہاں ”مؤجل“ سے مراد ”مؤجل عرفی“ ہے کیوں کہ مہر کے اس مسئلے میں مؤجل سے مراد مؤجل عرفی ہی ہے جیسا کہ امام ابن الہام صاحب فتح القدیر رحمہ اللہ نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔ عبارت یہ ہے:

ولو کان علیہ مہر لامرأته وهو لا یرید اداءه لا یجعل مانعا من الزکاة، ذکرہ فی التحفة عن بعضهم لأنہ لا یعدہ دینا و ذکر قبلہ: ”مہر المرأة یمنع مؤجلاً کان او معجلاً، لا نہا متی طلبت اخذتہ“۔ وقال بعضهم: ان کان مؤجلاً لا یمنع لأنہ غیر مطالب بہ عادة. انتھی. و لهذا یفید أن المراد المؤجل عرفاً، لا شرطاً مصرحاً بہ وإلا لم یصح قوله: لا نہا متی طلبت اخذتہ ”ولا“ بانہ غیر مطالب بہ عادة ”لأنّ هذا فی المعجل لا المؤجل شرطاً، فلا معنی لتقید عدم المطالبة فیہ بالعادة ھ۔“ (۲)

جب اصل میں مؤجل سے مراد ”مؤجل عرفی“ ہے تو فرع میں بھی مؤجل عرفی ہی مراد ہوگا اس لیے کافی، جو اہر، معراج، در مختار و قہستانی وغیرہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ دین مؤجل مانع و وجوب زکاة نہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ دین مؤجل عرفی مانع و وجوب زکاة نہیں مگر یہ اس وقت ہے کہ یہ عادت ہو کہ ایسے دین کا مطالبہ نہ کیا جاتا ہو جیسے عورت کا مہر مؤجل جو عرفاً موت یا طلاق تک مؤخر ہوتا ہے۔

الغرض اس تفصیل سے یہ امر بخوبی واضح ہو گیا کہ نظر ظاہر کی بنیاد جن جزئیات پر رکھی گئی ہے وہ سب دین مؤجل عرفی

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۱، ص: ۱۷۳، الباب الأول من کتاب الزکاة.

(۲) فتح القدیر، ج: ۲، ص: ۱۲۰، ج: ۲، ص: ۱۷۳، کتاب الزکاة

اور مہر مؤجل عرفی کے بارے میں ہیں جب کہ ہمارے زیر بحث مسئلے میں بینکوں کے قرض ”دین مؤجل مشروط“ کے افراد سے ہیں اور دونوں کے احکام میں کھلا ہوا فرق ہے۔ اس لیے اگر دین مؤجل عرفی وجوب زکاۃ سے مانع نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دین مؤجل مشروط بھی وجوب زکاۃ سے مانع نہ ہوگا، بلکہ اجماع صحابہ اور ظاہر مذہب حنفی کے پیش نظر حکم یہی ہوگا کہ دین مؤجل مشروط وجوب زکاۃ سے مانع ہے۔ لہذا بینکوں کے میعاد قرض بھی وجوب زکاۃ سے مانع ہیں۔

(ب) اس طرح کا طویل المیعاد قرض لینے والا شخص صرف سال رواں کی اقساط کو وضع کر کے باقیہ مال کی زکاۃ ادا

کرے گا اگر وہ بقدر نصاب ہو۔ یہ موقف ۱۲/ مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

- ۱۔ مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، فضل رحمانیہ، بلرام پور۔ ۲۔ مفتی آل مصطفیٰ مصباحی جامعہ امجدیہ، گھوسی۔
- ۳۔ مولانا صدر الروری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۴۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۵۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتاء، اوجھانگ۔ ۶۔ مفتی اختر حسین قادری، دارالعلوم علییہ، جہد اشاہی۔ ۷۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۸۔ مولانا شمشاد احمد مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی۔ ۹۔ مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، جامع اشرف، کچھوچھ شریف۔ ۱۰۔ مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف۔ ۱۱۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۱۲۔ مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، تنویر الاسلام، امرڈوبھا۔

ان حضرات کے دلائل کا حاصل یہ ہے کہ اس طرح کے طویل المیعاد قرض جو تجارت، تعمیر مکان، اور گاڑی وغیرہ کے لیے دیے جاتے ہیں ان کی ماہانہ، ششماہی یا سالانہ قسط کا ہی مطالبہ ہوتا ہے اور مقروض ایک سال میں اس قسط کے سوا دینے کا ارادہ بھی نہیں رکھتا ہے۔ اس لیے صرف سال رواں کی قسط ہی وضع کی جائے گی اور باقی مال پر اگر بقدر نصاب ہو زکاۃ واجب ہوگی جیسا کہ میعاد مہر کے بارے میں فقہائے کرام نے حکم فرمایا ہے۔

❖ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

قال مشائخنا رحمہم اللہ تعالیٰ فی رجل علیہ مہر مؤجل لا مرأۃ و هو لا یریدا داءہ لا یجعل مانعاً من الزکاۃ لعدم المطالبۃ فی العادۃ و أنه حسن أیضا، کذا فی جواہر الفتاویٰ^(۱)۔

❖ بہار شریعت میں ہے:

جو دین میعاد ہو وہ مذہب صحیح میں وجوب زکاۃ کا مانع نہیں۔ چونکہ عادتاً دین مہر کا مطالبہ نہیں ہوتا لہذا اگرچہ شوہر کے ذمہ کتنا ہی دین مہر ہو جب وہ مالک نصاب ہے زکاۃ واجب ہے خصوصاً مہر موخر جو عام طور پر یہاں رائج ہے جس کی ادا کی کوئی میعاد نہیں ہوتی، اس کے مطالبہ کا عورت کو اختیار ہی نہیں جب تک موت یا طلاق واقع نہ ہو۔“^(۲)

❖ فتح القدیر میں ہے:

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۱، ص: ۱۷۳، کتاب الزکاۃ، الباب الأول

(۲) بہار شریعت، حصہ: ۵، ص: ۱۴

لو كان عليه مهر لا مرأته وهو لا يريد أداءه لا يُجعل مانعاً من الزكاة، ذكره في التحفة عن بعضهم لأنه لا يُعَدُّ ديناً. (۱)

❖ المحيط البرهانی میں ہے:

قيل في دين المهر: إنه يمنع الزكاة كسائر الديون، وقيل: إن كان من نية الزوج أنها متى طالبتة تلقاها بلطف و يقرها أنه متى صادف مالاً لا يبطل حقها يمنع وجوب الزكاة كسائر الديون، وإن كان من نيته أنه متى طالبتة ضربها و تلقاها بالإنكار لا يمنع وجوب الزكاة. (۲)

❖ بدائع الصنائع میں ہے:

”قال بعض مشائخنا: إن المؤجل لا يمنع لأنه غير مطالب به عادة، فاما المعجل فيطالب به عادة فيمنع. و قال بعضهم: إن كان الزوج على عزم من قضاء يمنع وإن لم يكن على عزم القضاء لا يمنع لأنه لا يُعَدُّ ديناً وإنما يؤخذ المرأ بما عنده.“ (۳)

❖ البحر الرائق فی شرح كنز الدقائق میں ہے:

وقيل: المهر المؤجل لا يمنع لأنه غير مطالب به عادة بخلاف المعجل، وقيل: إن كان الزوج على عزم الأداء منع وإلا فلا، لأنه لا يُعَدُّ ديناً كذا في غاية البيان. (۴)

❖ فتاوی رضویہ میں ہے:

آج کل عورتوں کا مہر عام طور پر موخر ہوتا ہے جس کا مطالبہ بعد موت یا طلاق ہوگا، مرد کو اپنے تمام مصارف میں کبھی خیال بھی نہیں آتا کہ مجھ پر دین ہے ایسا مہر مانع وجوب زکاۃ نہیں ہوتا۔ (۵)

❖ تاتار خانیہ میں ہے:

ذكر مجد الأئمة السر خسي عن مشائخه أنه لا يمنع. (۶)

❖ شامی میں ہے:

﴿قوله: أو موجلا الخ﴾ عزاه في المعراج إلى شرح الطحاوی وقال عن أبي حنيفة لا يمنع،

(۱) فتح القدیر، ج: ۲، ص: ۱۷۳

(۲) المحيط البرهانی، ج: ۲، ص: ۲۹۷

(۳) بدائع الصنائع، ج: ۲، ص: ۹۴، کتاب الزکاۃ، برکات رضا، پور بندر، گجرات

(۴) البحر الرائق، ج: ۲، ص: ۳۵۷، اوائل کتاب الزکاۃ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۵) فتاوی رضویہ، ج: ۴، ص: ۴۱۶، کتاب الزکاۃ، مطبوعہ: رضا اکیڈمی، ممبئی

(۶) تاتار خانیہ، ج: ۲، ص: ۲۲۰

و قال الصدر الشهيد: لا رواية فيه، و لكل من المنع و عدمه وجه، و زاد القهستاني عن الجواهر: و الصحيح أنه غير مانع. (۱)

❖ فتح القدیر میں ہے:

و قال بعضهم: إن كان مؤجلاً لا يمنع لأنّه غير مطالب به عادة انتهى، وهذا يفيد أن المراد المؤجل عرفاً لا شرطاً مصرحاً به. (۲)

(ج) اس طرح کا طویل المیعاد قرض لینے والا شخص زکاة کیسے ادا کرے، پورے قرض کو وضع کر کے مابقیہ کی زکاة دے یا سالِ رواں کی جملہ اقساط یا بعض اقساط کو وضع کر کے زکاة ادا کرے؟ اس میں کچھ تفصیل ہے:

❖ اگر مسلمان نے سودی قرض بضرورت شرعی لیا ہے مثلاً قرض نہ لینے کی صورت میں حکومت کی طرف سے اس کے اوپر انکم ٹیکس کا بھاری بوجھ لاد دیا جاتا، اور قرض لینے پر جو سودی رقم دینی پڑے گی وہ اس سے کم ہے جو انکم ٹیکس میں ادا کرنی پڑتی، تو میعاد کی تعیین صحیح ہونے کے باوجود وہ قرض مع سود مانع زکاة رہے گا، کیوں کہ مطالبہ من جهة العباد اب بھی قائم ہے۔ یہی ہدایہ اور اس کے حاشیہ نمبر ۱ کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔

اور اگر بے ضرورت شرعی سودی قرض لیا گیا تو اس صورت میں سود کی رقم قرض کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، لہذا اگر قرض کو زر نقد سے منہا کرنے پر نصاب باقی ہو تو اس پر زکاة واجب ہوگی۔

❖ اگر حاجت مند جو خود مالک نصاب ہے مگر اپنی کسی ضرورت کے تحت ایسا قرض لیتا ہے جس پر سالانہ یا ششماہی قسط کا ہی مطالبہ ہوتا ہے اور مقروض ایک سال میں اس قسط کے سوا دینے کا ارادہ بھی نہیں رکھتا تو سوداً الباب الفساد مالِ نصاب سے صرف سالِ رواں ہی کی قسط وضع ہونی چاہیے اور باقی مال پر زکاة واجب ہونی چاہیے۔ اور اگر سرمایہ دار نے بلا ضرورت و حاجت محض تجارت کو فروغ دینے یا اپنے عیش و عشرت کے واسطے محض شوقیہ طویل المیعاد قرض لیا ہے تو اس کے پورے مال پر زکاة واجب ہونی چاہیے اور یہ قرض اس کے لیے شرعاً مانع زکاة نہیں ہونا چاہیے۔ یہ موقف تین حضرات کا ہے جنہوں نے مشترکہ طور پر ایک مقالہ میں واضح کیا ہے۔ ان کے اسماء یہ ہیں: مولانا محمد محسن رضا ہادی، مفتی محمد محمود اختر مصباحی، مفتی محمد کونین مصباحی، دارالعلوم انوار مصطفیٰ رضا، دھروال، گجرات۔

❖ بینک سے مذکور قرض لینا اگرچہ ناجائز ہے پھر بھی اگر لے لیا تو اس کے ذمہ ایسا دین ہے جس کا مطالبہ بینک بندوں میں سے کرنے والے موجود ہیں تو کتب فقہ کی صراحت کے مطابق جتنا حصہ دین سے مشغول ہے اتنے حصہ میں زکاة واجب نہیں۔ لیکن یہاں صرف اصل قرض کا اعتبار ہو گا سود کا نہیں، کیونکہ وہ شرعاً واجب الادا نہیں — ہاں! اس

(۱) رد المحتار، ج: ۳، ص: ۱۷۷، کتاب الزکاة، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) فتح القدیر، ج: ۲، ص: ۱۲۰

سلسلے میں یہ گنجائش نکالی جاسکتی ہے کہ سال بھر تک ادا کی جانے والی اقساط کو وجوبِ زکاة یا مقدارِ زکاة میں اثر انداز مانا جائے اس طرح کہ بینکوں سے ملنے والے اس طرح کے قرض میعادِ دین ہوں، کیوں کہ قرض کے بارے میں اگرچہ یہ مسئلہ ہے کہ وہ میعاد مقرر کر دینے سے میعاد نہیں ہو جاتا ہے، مگر قرض کے میعاد نہ بننے کی جو علت بیان کی گئی ہے وہ غیر مسلم بینکوں سے لیے جانے والے قرض میں مفتی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

کل دین حالاً إذا أجله صاحبه صار مؤجلاً لما ذكرنا إلا القرض فان تأجيله لا يصح لأنه إعارة وصلة في الابتداء حتى يصح بلفظ الإعارة، ولا يملكه من لا يملك التبرع كالوصي والصبي، ومعاوضة في الانتهاء، فعلى اعتبار الابتداء لا يلزم التأجيل كما في الإعارة إذ لا جبر في التبرع وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح، لأنه يصير بيع الدراهم بالدراهم نسيئة وهو ربا. (۱)
لیکن چوں کہ یہ میعاد مسلم کے حق میں مفید ہے لہذا یہاں سود کا تحقق نہ ہونے کی وجہ سے اس قرض کو میعادِ دین ہونا چاہیے اور جو دین میعاد ہو وہ مذہبِ صحیح میں وجوبِ زکاة سے مانع نہیں۔“

❖ اس سوال کے جواب میں مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد نہایت اختصار کے ساتھ دو ٹوک جواب ارشاد فرماتے ہیں: طویل المیعاد قرض کے مانع نہ ہونے پر ہی فقرا و مساکین اور دیگر مستحقین کا بھلا ہے۔ ترجیح اسی کو ہونی چاہیے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کیا قرض میعاد ہو سکتا ہے: جواب نمبر ۲ کے سلسلے میں ضمناً ایک مسئلہ یہ بھی آیا کہ قرض میعاد ہو سکتا ہے یا نہیں؟

اس باب میں اکثر شرکا اس امر پر متفق ہیں کہ اصل مذہب یہی ہے کہ قرض کی میعاد مقرر کرنا صحیح نہیں ہے لہذا اگر اس میں میعاد مقرر کر بھی دی جائے تو شرعاً مقرر پر میعاد لازم نہیں ہوگی، وہ جب چاہے مطالبہ کر سکتا ہے۔ ہاں! بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں میعاد مقرر کرنا صحیح ہے اور میعاد لازم بھی ہو جاتی ہے لیکن قرض کی صورت مسئلہ ان میں سے نہیں ہے۔

❖ در مختار و رد المحتار میں ہے:

لزم تأجيل كل دين إلا القرض، فلا يلزم تأجيله أى إنه يصح تعجيله مع كونه غير لازم
فللمقرض الرجوع عنه. (۲)

❖ ہدایہ میں ہے:

كل دين حالاً إذا أجله صاحبه صار مؤجلاً لما ذكرنا إلا القرض، فإن تأجيله لا يصح لأنه

(۱) الهداية، ج: ۳، ص: ۶۰، کتاب البيوع، باب المراجعة والتولية، مجلس البركات، مبارك فور

(۲) در مختار و رد المحتار، ج: ۷، ص: ۳۸۴، دار الكتب العلمية، بيروت

إعارة و صلة في الا ابتداء حتى يصح بلفظة الاعارة ، ولا يملكه من لا يملك التبرع كالوصي والصبي ، ومعاوضة في الانتهاء فعلى اعتبار الابتداء لا يلزم التاجيل فيه كما في الإعارة إذ لا جبر في التبرع ، وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح لأنه يصير بيع الدراهم بالدراهم نسيئة وهو ربا. (۱)

❖ فتح القدیر میں ہے:

ولو شرط الأجل في ابتداء القرض صح القرض و بطل الأجل ، ولومات المقرض فأجل ورثته ، صرح قاضي خان بأنه لا يصح كما لو أجل المقرض ، وقول صاحب المبسوط: ينبغي أن يصح على قول البعض لا يعارضه ولا يفيد ما يعتمد عليه ولا فرق بين أن يؤجل بعد استهلاك القرض أو قبله وهو الصحيح. (۲)

❖ در مختار میں ہے:

فلا يلزم تاجيله إلا في أربع: إذا كان محجوراً، أو أحاله على آخر فأجله المقرض، أو أحاله على مديون مؤجل دينه، والرابع الوصية، أو وصى بأن يقرض من ماله ألف درهم فلا نا إلى سنة فيلزم من ثلثه و يسامح فيها نظرا للموصى، أو أوصى بتاجيل قرضه الذي له على زيد سنة فيصح ويلزم. (۳)

❖ بہار شریعت میں ردالمحتار کے حوالے سے ہے:

قرض دار نے قرض خواہ سے تنہائی میں کہا کہ اگر تم مہلت نہ دو گے تو میں اس قرض کا اقرار ہی نہیں کروں گا۔ اس نے گواہوں کے سامنے میعاد دی دین کا اقرار کیا تو میعاد صحیح ہے۔ (۴)

لیکن ہاں ہم اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر مقرض مطالبہ قرض کو جو اس کا اپنا حق ہے موخر کر کے قرض دار کے لیے اس کی ادائیگی کی کوئی میعاد مقرر کر دے تو اس صورت میں قرض بھی باب زکاة میں دیگر دیون معجلہ کی طرح ہو جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں بھی مقالہ نگار حضرات تین حصوں میں منقسم نظر آتے ہیں:

(۱) وہ حضرات جن کا موقف (الف) کے تحت بیان کیا گیا ہے وہ مقرض کی طرف سے تاجیل کی تقدیر پر بھی قرض کو دیگر دیون مؤجلہ کی طرح تسلیم نہیں کرتے ہیں اور دلیل میں وہ تمام عبارتیں پیش فرماتے ہیں جو ابھی ذکر کی گئیں — بلکہ ان میں قاضی شہید عالم رضوی، بریلی شریف فرماتے ہیں کہ دین مؤجل بھی مانع وجوب زکاة ہے۔ چنانچہ وہ ”رفع اشتباہ“

(۱) ہدایہ، ج: ۳، ص: ۶۰، مجلس برکات

(۲) فتح القدیر، ج: ۶، ص: ۴۸۴

(۳) در مختار علی ہامش رد المحتار، ج: ۷، ص: ۳۸۴

(۴) بہار شریعت، حصہ: ۱۱، ص: ۱۲۸

کے عنوان کے تحت رقم طراز ہیں:

”معراج میں شرح طحاوی کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا کہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ دین مؤجل مانع وجوب زکاة نہیں ہے، اور صدر شہید کا قول نقل کیا کہ اس بارے میں امام ابو حنیفہ سے کوئی روایت نہیں، لہذا ان دونوں قولوں میں تعارض ہوا۔ البتہ تہستانی نے جواہر سے جو زیادہ کیا ”یعنی الصبیح أنه غیر مانع“ اس کا مفاد یہ ہے کہ دین مؤجل مانع وجوب زکاة نہیں۔ لیکن ہدایہ، عنایہ، خانہ، در مختار اور البحر الرائق میں دین مطالب من جانب عباد خواہ مؤجل ہو یا مؤجل دونوں کو مانع وجوب قرار دیا اور اختلاف کا اصلاً ذکر بھی نہ کیا۔ شیخ ابوبکر ابن مسعود کا سانی علیہ الرحمہ نے مشغول بالدرین پر عدم وجوب زکاة کو مطلقاً اجماعی کہا، ہدایہ اگرچہ صورتاً شرح ہے لیکن متون میں معدود، اور قاضی خاں کی تصحیح سے عدول نہیں۔ امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

ایک امام برہان الحق والدین فرغانی صاحب ہدایہ ہیں جن کی جلالت شان آفتاب نیم روز و ماہ تاب نیم ماہ سے اظہر، ایک امام محقق علی الاطلاق کمال الدین ابن الہام ہیں جن کی نسبت علما کی تصریح کہ پایہ اجتہاد رکھتے ہیں، یہاں تک کہ ان کے بعض معاصرین انھیں لائق اجتہاد کہتے ہیں حالاں کہ معاصرت دلیل منافر ت ہے۔
ردالمحتار میں ہے:

قد منا غیر مرة أن الکمال من أهل التر جیح کما أفاده فی قضاء البحر، بل صرح بعض معاصریہ بأنه من أهل الاجتهاد۔
ایک امام علامہ فقیہ النفس قاضی خاں ہیں جن کی نسبت علما فرماتے ہیں: ان کی تصحیح اوروں کی تصحیح پر مقدم ہے۔
غمر عیون البصائر میں ہے:

فی تصحیح القدروی للعلا مة قاسم أن ما یصححه قاضی خاں من الأقوال یکون مقدما علی ما یصححه غیره لأنہ کان فقیہ النفس۔

اور فرماتے ہیں: ان کی تصحیح سے عدول نہ کیا جائے۔ ردالمحتار میں ہے: کن علی ذکر مما قالو الا یعدل عن تصحیح قاضی خاں فإنه فقیہ النفس۔^(۱)

اب رائج یہی ہوا کہ دین مؤجل بھی مانع وجوب زکاة ہے۔

(۲) وہ حضرات جن کا موقف (ب) کے تحت بیان کیا گیا ہے وہ مقرض کی طرف سے تاخیر کی تقدیر پر قرض کو باب زکاة میں دیگر دیون مؤجلہ کی طرح مانتے ہیں اور اس پر درج ذیل دلائل پیش فرماتے ہیں:

❖ فتح القدیر میں ہے:

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۵، ص: ۳۰۹

وقول المبسوط : ينبغى أن يصح على قول البعض .

❖ غمزا لعیون میں ہے:

الأولى القرض یعنی لا يلزم تاجيله و خالف مالك وقال: يلزم تاجيله فالخلاف بيننا و

بينه في اللزوم. (۱)

❖ بہار شریعت میں ہے:

میعاد صحیح نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ دائن کو فوراً وصول کر لینا واجب ہے، وصول نہ کرے تو گنہ گار ہے، بلکہ یہ کہ مدیون کو

فوراً دینا واجب ہے اور دائن کا مطالبہ صحیح ہے۔ اور دائن وصول کرنے میں تاخیر کر رہا ہے تو یہ اس کا احسان و تبرع ہے۔“

قرض کی تاخیر کی عدم صحت کا حکم، عاریت میں تاخیر کی عدم صحت پر قیاس کی بنیاد پر ہے اور عرف عام کی

وجہ سے جہاں قیاس کو ترک کرنا پڑے ترک کیا جائے گا اور عرف عام کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا جیسا کہ علامہ ابن عابدین شامی تحریر فرماتے ہیں:

فإن العرف معتبر إن كان عاماً فإن العرف العام يصلح مخصّصاً كما مر عن التحرير و

يترك به القياس .

مزید فرماتے ہیں:

و التعامل حجة يترك به القياس. (۲)

❖ قرض میں میعاد مقرر کرنے پر تعامل ناس ہے۔ اور فقہائے کرام نے بہت سے ناجائز عقود میں تعامل ناس کا

لحاظ کرتے ہوئے حکم جواز دیا ہے۔

(۳) بعض مندوبین کرام نے اس ضمنی مسئلہ پر اپنی کوئی رائے ظاہر نہیں فرمائی۔

قرض کو زکاة سے فرار کا حیلہ بنانے کا حکم: سوال نامہ میں یہ خدشہ ظاہر کیا گیا تھا کہ لوگ لمبی میعاد کے قرض

کو زکاة سے فرار کا حیلہ بھی بنا سکتے ہیں۔ چوں کہ یہ مستقلاً کوئی سوال نہیں تھا، بلکہ یوں ہی ایک خدشہ ظاہر کیا گیا تھا اس لیے

بیشتر مقالہ نگار حضرات نے اس طرف کوئی توجہ نہیں فرمائی، تاہم بعض حضرات نے اس کا بھی حکم بیان فرما دیا ہے جس کا

حاصل درج ذیل ہے:

لمبی میعاد کا قرض اس لیے لینا کہ زکاة فرض نہ ہو اور وجوب زکاة کی صورت میں کچھ مال نہ دینا پڑے، ناجائز ہے۔

چنانچہ اعلیٰ حضرات امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

❖ ہماری کتب مذہب میں اس مسئلہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف نقل کیا گیا ہے اور ساتھ ہی

(۱) حاشیہ حموی علی الاشباہ، ج: ۲، ص: ۴۶

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین، ج: ۲، ص: ۱۱۶

یہ صراحت ہے کہ فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے کہ ایسا فعل جائز نہیں۔
تنویر الابصار و در مختار و درر و غرر و جوہرہ و غیرہ میں ہے:
واللفظ للأولین:

وأما الحيلة لدفع ثبوتها ابتداء فعند أبي يوسف لا تكره، و عند محمد تكره، و يفتي بقول
أبي يوسف في الشفعة و بضده و هو الكراهة في الزكاة. (۱)
❖ غمز العيون میں ہے:

الفتوى على عدم جواز الحيلة لإسقاط الزكاة، و هو قول محمد رحمه الله تعالى و هو المعتمد. (۲)
❖ غمز العيون میں تاتارخانیہ سے ہے:

كان ذلك مكر وها عند الإمام و محمد. ﴿رحمهما الله تعالى﴾
❖ خزائنہ المقتین میں فتاویٰ کبریٰ سے ہے:

والحيلة في منع و جوب الزكاة تكره بالإجماع.
❖ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

مذهب علمائنا أن كل حيلة يحتال بها الر جل لإبطال حق الغير أولاد خال شبهة فيه فهي
مكرهة اه. (۳)
❖ حلیقہ ندیہ میں ہے:

الحيلة إذا كانت على تحریم حلال أو تحلیل حرام أو إبطال حق أو تحقیق باطل فهي حرام
بلا خلاف و إنما الخلاف في الحيلة إذا فعلت مع كونها حراما. (۴)
❖ رد المحتار میں ہے:

وإذا فعله ﴿أى الاستهلاك﴾ حيلة لدفع الوجوب كأن استبدل نصاب السائمة بآخر
أو أخرجه عن ملكه ثم أدخله فيه. قال أبو يوسف: لا يكره لأنه امتناع عن الوجوب لا إبطال
حق الغير، و في المحيط: أنه الأصح. وقال محمد: يكره و اختاره الشيخ حميد الدين الضرير لأن
فيه إضرارًا بالفقراء و إبطال حقهم مآلاً، و كذا الخلاف في حيلة دفع الشفعة قبل و جوبها، و قيل:

(۱) در مختار، ج: ۹، ص: ۳۵۸، کتاب الشفعة، باب ما يبطلها، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) غمز عيون البصائر، ج: ۴، ص: ۲۲۲

(۳) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۴، ص: ۳۷۶

(۴) حلیقہ ندیہ، ج: ۱، ص: ۲۰۸

الفتویٰ فی الشفعة علی قول أبی یوسف، و فی الزکاة علی قول محمد، و هذا تفصیل حسن. (۱)

تیسرا، چوتھا سوال اور ان کے جوابات

تیسرا سوال: بڑے تجارتی جن کے بزنس کروڑوں میں چل رہے ہوتے ہیں وہ اپنے بزنس کے لیے قرضوں پر قرض لیتے رہتے ہیں۔ اگر ان کا دس لاکھ بزنس میں لگا ہوا ہے تو دس بارہ لاکھ کا بینک کا قرض بھی ہوتا ہے اور سات یا آٹھ لاکھ بینک بیلنس بھی۔ پھر وہ کیسے زکاة نکالیں گے؟

چوتھا سوال: بعض لوگ کار یا موٹر سائیکل یا کشتی وغیرہ بھی قرض سے لیتے ہیں مگر اس کی مدت ادائیگی پانچ سال کو محیط ہوتی ہے۔ مثلاً ایک کار کسی نے ۲۵ ہزار کی خریدی، اس کی مدت ادائیگی پانچ سال ہے اور اس کی ماہانہ قسط پانچ سو ہوتی ہے۔ اس طرح خریدار پانچ سال میں اس کو ادا کر چکا ہوتا ہے۔ اس دوران وہ اپنے مکان کی قسطیں بھی ادا کر رہا ہوتا ہے اور بزنس بھی کرتا ہے۔ مزید بینک بیلنس بھی رکھتا ہے۔ اب اس صورت میں زکاة کیسے نکالے؟

ان دونوں سوالوں کے جواب میں مندوبین کرام تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

الف: مقدار قرض سے زائد مال کی زکاة ادا کرے بشرطیکہ وہ زائد مال بقدر نصاب ہو۔ یہ موقف ۷ / مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۳۔ مفتی انفاس الحسن چشتی، جامعہ صدیہ، پھچھوند شریف۔ ۴۔ مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۵۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبید کرنگر۔ ۶۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراجنچ۔ ۷۔ مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ب: پورے مال سے سال رواں کی اقساط وضع کر کے مابقیہ کی زکاة ادا کرے بشرطیکہ وہ بقدر نصاب ہو۔ یہ موقف ۸ / مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، فضل رحمانیہ، بلرام پور۔ ۲۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۳۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۴۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دارالعلوم علیہ، جہراشاہی۔ ۵۔ مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف۔ ۶۔ مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، جامع اشرف، کچھوچھ شریف۔ ۷۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۸۔ مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، تنویر الاسلام، امرڈوبھا۔

ج: ۱۶ / مقالہ نگار حضرات نے ان دونوں سوالوں سے متعلق الگ سے کوئی صراحت نہیں فرمائی لیکن ان کے مقالات پڑھنے سے یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ اس مسئلہ میں ان حضرات کا موقف وہی ہے جو سوال نمبر ۲ کے جواب میں

(۱) رد المحتار، ج: ۳، ص: ۲۰۸، کتاب الزکاة، باب زکاة الغنم، دار الکتب العلمیہ، بیروت

انھوں نے اختیار فرمایا ہے۔

یہ ہے ۲۹ مقالات کا ایک جائزہ۔ اب درج ذیل امور مسائل کے حل کے لیے تنقیح طلب ہیں۔

تنقیح طلب امور

۱۔ کفار کے بینک یا ان کی کمپنی سے سودی قرض لینا جائز ہے یا نہیں؟ بصورت اثبات مطلقاً جائز ہے یا بعض مخصوص صورتوں میں؟

۲۔ دینِ مُوجِب مانع وجوبِ زکاة ہے یا نہیں؟

۳۔ مُقرض کی طرف سے میعاد مقرر ہو جانے کی صورت میں قرض مانع وجوبِ زکاة ہوگا یا نہیں؟

۴۔ بہر حال طویل المیعاد قرض لینے والا شخص زکاة کیسے ادا کرے؟

۵۔ سود کی رقم قرض یا دین میں شامل ہو کر وجوبِ زکاة میں اثر انداز ہوگی یا نہیں؟



فیصلے

طویل المیعاد قرض پر زکاة کا حکم

پہلے سوال کے جواب میں یہ فیصلہ ہوا کہ ایسے بینک یا کمپنی کو نفع دینے کی شرط پر قرض لینا ناجائز و حرام ہے خواہ ادائیگی قرض کی مدت مختصر ہو یا طویل۔ لیکن بعض صورتوں میں جواز ہے۔ وہ صورتیں یہ ہیں:

① اگر کسی شخص کے حق میں ضرورت شرعیہ تحقق ہے اور بے نفع دیے قرض ملنے کی صورت نہیں تو اس کے لیے بقدر ضرورت ایسا قرض لینا جائز ہے خواہ وہ قرض ابتداءً ہو یا قرض پر قرض ہو۔

② اگر یہ یقین یا ظن غالب ہو کہ قرض نہ لیا تو انکم ٹیکس دینا پڑے گا جس کی مقدار اس رقم سے زیادہ ہوگی جو قرض لینے کی صورت میں مزید دینی پڑے گی، ایسی صورت میں بھی مذکورہ قرض لینے کا جواز ہے۔

③ اگر کسی کو مکان یا دکان کی حاجت شرعیہ ہے اور اسے یہ معلوم ہے کہ اگر کرایے پر مکان لے تو بیس پچیس سال کے کرایے میں بڑی خطیر رقم دینی پڑے گی، اور اگر بینک سے قرض لے کر مکان خریدے تو اس سے کم میں مالک مکان ہو جائے گا اور آئندہ کرایہ دینے کی بھی کوئی فکر نہ ہوگی۔ ایسے شخص کو اگر ظن غالب ہو کہ وہ قرض کی تمام قسطیں پابندی سے ادا کر لے گا تو اسے بھی اس طرح کا قرض لینے کی اجازت ہے۔

درج بالا احکام کے مآخذ یہ ہیں۔

حدیث شریف میں ہے:

”لا ربا بین المسلم والحربی.“^(۱)

رد المحتار میں ہے:

”قال في الشر نبلا لية: و من شرائط الربا عصمة البدلين.“^(۲)

(۱) نصب الرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ، کتاب البیوع، باب الربا، ج: ۴، ص: ۸۳

(۲) رد المحتار، ج: ۷، ص: ۳۹۹، کتاب البیوع، باب الربا. دار الکتب العلمیۃ، بیروت

ردالمحتار میں ہے:

”قال في فتح القدير: لا يخفى أن هذا التعليل إنما يقتضي حل مباشرة العقد إذا كانت الزيادة ينالها المسلم... وقد ألزم الأصحاب في الدرس أن مرادهم من حل الربا والقمار ما إذا حصلت الزيادة للمسلم نظرا إلى العلة وإن كان إطلاق الجواب خلافه اهـ.“^(۱)

دوسرے سوال (ایسا قرض دار قرض کی کل رقم اپنے مال سے وضع کر کے بقیہ مال نصاب پر زکاۃ دے گا، یا قرض کی میعاد نہ آنے کی وجہ سے رقم قرض کو بھی اپنے مال میں شمار کرے گا اور اس کی بھی زکاۃ دے گا؟) کے جواب میں یہ طے ہوا کہ ایسا قرض دار قرض کی کل رقم اپنے مال سے وضع کر کے بقیہ مال نصاب پر زکاۃ دے گا۔ اس کے ماخذ درج ذیل ہیں:

① بدائع الصنائع میں (شرائط فرضية الزكاة الراجعة إلى من عليه) کے تحت ہے:

”و منها أن لا يكون عليه دين مُطالب به من جهة العباد عندنا ، فإن كان فإنه يمنع وجوب الزكاة بقدره حالا كان أو مؤجلا.“^(۲)

② تبیین الحقائق میں ہے:

”و لا فرق في الدين بين المؤجل والحال. والمراد “بالدين” دين له مطالب من جهة العباد.“^(۳)

دین مؤجل کے مانع وجوب زکاۃ ہونے کی صراحت درج ذیل کتابوں میں بھی ہے:

③ بنایہ شرح ہدایہ، ج: ۳، ص: ۳۶۵، کتاب الزکاۃ۔

④ البحر الرائق، ج: ۲، ص: ۲۰۴۔

⑤ در مختار مع رد المحتار، ج: ۳، ص: ۱۷۶۔

⑥ فتاویٰ قاضی خاں، ج: ۱، ص: ۱۲۲، کتاب الزکاۃ، فصل فی مال التجارة۔

⑦ فتاویٰ تاتارخانیہ، ج: ۲، ص: ۵۰-۵۱، کتاب الزکاۃ۔

⑧ نہایہ شرح ہدایہ۔

⑨ کفایہ شرح ہدایہ، ج: ۲، ص: ۱۶۰، کتاب الزکاۃ۔

⑩ ہندیہ میں ہے:

(۱) رد المحتار، اوخر باب الربا قبیل باب الحقوق، ج: ۴، ص: ۲۰۹، دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۲) بدائع الصنائع، ج: ۲، ص: ۹، برکات رضا، پور بندر، گجرات

(۳) تبیین الحقائق، ج: ۲، ص: ۲۴، کتاب الزکاۃ، برکات رضا، پور بندر، گجرات

”و كذلك المهر يمنع مؤجلاً كان أو معجلاً؛ لأنه مطالب به، كذا في محيط السرخسي، وهو الصحيح على ظاهر المذهب. اه“^(۱)

ایک اشتباہ:- بعض حضرات کا خیال ہے کہ دین میعاد و وجوب زکاة سے مانع نہیں۔ انھوں نے مہر سے متعلق ہندیہ کے اس جزئیے سے استناد کیا ہے:

”قال مشايخنا - رحمهم الله تعالى - في رجلٍ عليه مهرٌ مؤجل لا مرأته وهو لا يريد ادائه: لا يجعل مانعاً من الزكاة اه“^(۲)

اس طرح کی عبارت دیگر کتابوں میں بھی ہے۔
فتح القدیر میں ہے:

”وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل: في ”طريقة الشهيد“: لا رواية فيه. إن قلنا: لا، فله وجه، وإن قلنا: نعم، فله وجه. اه“^(۳)
رد المحتار میں ہے:

”قال في المعراج: وعن أبي حنيفة: لا يمنع. وقال الصدر الشهيد: لا رواية فيه. ولكل من المنع وعدمه وجه. زاد القهستاني عن الجواهر: والصحيح أنه غير مانع اه“^(۴)
قہستانی کے الفاظ یہ ہیں:

”وقيل: يمنع المعجل دون المؤجل كما في الاختيار وذكر في المغني: أن دين العباد يمنع ولو مؤجلاً وعن الصدر الشهيد: لا رواية فيه. وللنوع وعدمه وجه كما في الكافي. والصحيح: أنه غير مانع كما في الجواهر اه“^(۵)
بہار شریعت میں ہے:

”جو دین میعاد ہو وہ مذہب صحیح میں وجوب زکاة کا مانع نہیں (رد المحتار)

چوں کہ عادی دین مہر کا مطالبہ نہیں ہوتا، لہذا اگرچہ شوہر کے ذمہ کتنا ہی دین مہر ہو جب وہ مالک نصاب ہے، زکاة واجب ہے (عالمگیری)۔“^(۶)

(۱) ہندیہ، کتاب الزکاة، ج: ۱، ص: ۱۷۳، کوئٹہ، پاکستان

(۲) ہندیہ، کتاب الزکاة، ج: ۱، ص: ۱۷۳، کوئٹہ، پاکستان

(۳) فتح القدیر، کتاب الزکاة، ج: ۲، ص: ۷۳، برکات رضا، پور بندر، گجرات

(۴) رد المحتار، ج: ۳، ص: ۱۷۷، کتاب الزکاة، مطلب: الفرق بین السبب والشرط

(۵) جامع الرموز للقہستانی، ص: ۱۸۵، ج: ۱، کتاب الزکاة والعلہ، دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۶) بہار شریعت، حصہ: ۵، ص: ۸۷۹، مکتبۃ المدینہ.

غور طلب:- اول الذکر کتبِ معتمدہ میں صاف وضاحت ہے کہ دین خواہ مؤجل ہو یا معجل، وجوبِ زکاة سے مانع ہے یہاں تک کہ خود ہندیہ میں خاص مہر سے متعلق ہے کہ مؤجل ہو یا معجل، وجوبِ زکاة سے مانع ہے، اس لیے کہ اس کا مطالبہ ہوتا ہے۔ اس پر محیط سرخسی کا حوالہ دیا ہے اور یہ لکھا ہے کہ: ”وہو الصحيح علی ظاہر المذہب۔“ اس لیے یہ غور کرنا ضروری ہے کہ ان عبارتوں میں ایسا تعارض کیوں ہے؟ دین مؤجل اور مہر مؤجل کو کہیں مانع وجوبِ زکاة کہا گیا ہے اور کہیں اس کے خلاف آیا ہے، ایسا کیوں؟

حل اشکال:- دین تین طرح کا ہوتا ہے:

① **دین حال:-** جس کی ادائیگی فوراً واجب ہو جیسے عام خرید و فروخت میں سامان کا دام، یا قرض۔

② **دین مؤجل مشروط:-** جس کی ادائیگی کی میعاد باہمی قرار داد کے ذریعہ معین ہو۔

③ **دین مؤجل عرفی:-** جس کی ادائیگی کی میعاد عرفاً معلوم ہو مگر اس کے لیے کوئی خاص تاریخ متعین نہ ہو، جیسے

آج کے زمانے میں عورتوں کا مہر کہ عرفاً اس کی ادائیگی کا وقت طلاق یا موت ہے، مگر اس کے لیے کوئی خاص تاریخ متعین نہیں، طلاق یا موت کسی وقت بھی ہو سکتی ہے۔

جن عبارتوں میں دینِ مؤجل اور دینِ مؤجل دونوں کو وجوبِ زکاة سے مانع کہا گیا ہے ان میں دینِ مؤجل سے مراد وہ دین ہے جس کے لیے کوئی وقت اور تاریخ مقرر ہو، یعنی **دین مؤجل مشروط**۔ اور جن عبارتوں میں دینِ مؤجل کے مانع زکاة ہونے، نہ ہونے دونوں طرح کی باتیں لکھی گئی ہیں ان میں دینِ مؤجل سے مراد **دین مؤجل عرفی** ہے۔ یعنی دینِ مؤجل مشروط بالاتفاق مانع وجوبِ زکاة ہے اور صرف دینِ مؤجل عرفی کے مانع وجوبِ زکاة ہونے میں اختلاف ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ طحاوی، شامی اور قہستانی میں جو اہر کی جس عبارت کے پیش نظر دینِ مؤجل کے مانع وجوبِ زکاة نہ ہونے کی تصحیح نقل کی گئی ہے وہ مہر مؤجل کے بارے میں ہے جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ کی درج ذیل عبارت سے واضح ہے:

”وذكر البزدوي في شرح الجامع الكبير: قال مشايخنا - رحمهم الله تعالى - في رجل عليه مهر مؤجل لامرأته وهو لا يريد ادائه لا يجعل مانعا من الزكاة لعدم المطالبة في العادة وأئنه حسن أيضا، هكذا في جواهر الفتاوى. اه“^(۱)

اسی مہر مؤجل کے حکم سے دینِ مؤجل کے حکم کی تخریج کی گئی ہے اور اس مہر مؤجل سے مراد مؤجل عرفی ہے تو اس سے مستخرج دینِ مؤجل سے مراد بھی مؤجل عرفی ہے۔

امام ابن الہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

”ولو كان عليه مهر لامرأته وهو لا يريد أدائه لا يجعل مانعا من الزكاة، ذكره في التحفة عن بعضهم؛ لأنه لا يعدّه ديناً. و ذكر قبله: ”مهر المرأة يمنع مؤجلاً كان أو معجلاً؛“

(۱) ہندیہ، کتاب الزکاة، ج: ۱، ص: ۱۷۳، کوئٹہ پاکستان۔

لأنها متى طلبت أخذته“ . وقال بعضهم: إن كان مؤجلاً لا يمنع؛ لأنه غير مطالب به عادة. انتهی . وهذا يفيد أن المراد المؤجل عرفاً. لا شرطاً مصرّحاً به وإلا لم يصح قوله: ”لأنها متى طلبت أخذته“ ولا ”بأنه غير مطالب به عادة“ لأن هذا في المعجل، لا المؤجل شرطاً، فلا معنى لتقييد عدم المطالبة فيه بالعادة. اهـ“^(۱)

الغرض ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ ایسا دین جو عرفاً مؤجل ہو یعنی عادیہ جس کا مطالبہ نہ ہوتا ہو، نہ ہی آدمی اسے اپنے ذمہ دین سمجھتا ہو وہ وجوبِ زکاة سے مانع نہیں جیسے زوجہ کا مہر مؤجل جو عرفاً موت یا طلاق تک مؤخر ہوتا ہے۔

مگر بینکوں کے دیون کا حال اس سے جدا ہے۔ یہاں مدیون اچھی طرح سمجھتا ہے کہ میرے ذمہ بینک کا دین ہے جسے میں نے ادا نہ کیا تو جائیداد نیلام ہو سکتی ہے اور بینک ایک زبردست مطالب بھی ہے کہ وہ عدم اداگی کی صورت میں جائیداد نیلام کر کے اپنا دین وصول کرنے کی قوت رکھتا ہے، مگر ایک لمبی مدت تک صرف اس لیے چھوٹ دیتا ہے کہ مثلاً بیس لاکھ کی جگہ بائیس لاکھ وصول کر سکے۔ اس لیے بینکوں کا قرض بہر حال وجوبِ زکاة سے مانع ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بادی النظر میں یہاں ایک اور فرق سامنے آتا ہے وہ یہ کہ قرض دین قوی ہے اور مہر دین ضعیف جیسا کہ عامہ کتب فقہ میں اس کی صراحت ہے، لیکن یہ فرق یہاں مفید نہیں اس لیے کہ دین کے قوی یا ضعیف ہونے کا اثر ”قرض خواہ“ پر وجوبِ زکاة کے سلسلے میں پڑتا ہے۔ اور مدیون یا مقرض کو تو بہر حال اسے زکاة کے حساب سے وضع کر لینے کی اجازت ہے۔

سوال:- آخر میں ایک سوال یہ پیش ہوا کہ مدیون پر جو دین ہے وہ تو اپنے مال سے وضع کر کے بقیہ کی زکاة دے گا مگر اس پر بینک کی طرف سے جو زائد مال دینا ظلماً لازم ہو رہا ہے اس کو اپنے مال سے وضع کرے گا یا وضع نہ کر کے اس کی بھی زکاة دے گا؟

جواب:- اس کے جواب میں یہ بتایا گیا کہ زائد مال جو ظلماً دینا لازم ہو رہا ہے وہ مانعِ زکاة نہیں، مستقرض اس کی زکاة ادا کرے۔ ہندیہ کتاب الزکاة میں ہے:

”لو كان الدين خراج أرض يمنع وجوب الزكاة بقدره. وهذا إذا كان خراجاً يؤخذ بحق وكان تمام الحول بعد إدراك الغلة، وأما إذا كان قبل إدراكها فلا. وما يؤخذ بغير حق لا يمنع وجوب الزكاة ما لم يؤخذ منه قبل الحول.“^(۲)

ایک سوال یہ تھا کہ ایسے تاجر جن کے ذمہ بینکوں وغیرہ کا قرض بھی ہوتا ہے وہ زکاة کیسے نکالیں؟
اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا شخص مال تجارت کی قیمت، بینک بیلنس، اپنے گھر اور جیب وغیرہ میں موجود روپے اور

(۱) فتح القدیر، ج: ۲، ص: ۱۷۳، کتاب الزکاة، برکات رضا، پور بندر

(۲) فتاویٰ ہندیہ، کتاب الزکاة، ج: ۱، ص: ۱۷۳، کوئٹہ، پاکستان

دوسروں کے ذمہ اس کا جو قرض یا دین ہو وہ سب جوڑ لے پھر اس میں سے اپنے ذمہ کا قرض و دین وضع کر کے باقی مالِ نصاب کا ڈھائی فی صد زکاة میں ادا کرے، اور حساب میں بزنس میں لگائے ہوئے روپے نہ جوڑے بلکہ بزنس کا جو مال ہے اس کی واجبی قیمت جوڑے۔ واضح رہے کہ نرخ بازار کے اعتبار سے کسی چیز کی جو مالیت بنتی ہو وہی ”قیمت“ ہے۔ اسی کا اعتبار ہوگا۔ بائع اور خریدار کے درمیان باہمی رضامندی سے کسی چیز کا جو دام طے ہو وہ ”ثمن“ ہے۔ یہاں اس کا اعتبار نہیں۔ باہمی رضامندی سے کسی چیز کا دام بازار بھاو سے کم بھی طے ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی۔

مآخذ:- فتاویٰ رضویہ، تبیین الحقائق، تاتار خانیہ، محیط امام سرخسی، ہندیہ، رد المحتار۔

جہاں واجبی شے کی جگہ کوئی اور چیز زکاة میں دی جائے تو صرف بلحاظ قیمت جانیں ہی دی جاسکتی ہے۔

فی التبیین: لو أدی من خلاف جنسہ تعتبر القيمة بالإجماع اه۔^(۱)

”اگر سونے کے بدلے چاندی یا چاندی کے بدلے سونا دینا چاہیں تو نرخ کی ضرورت ہوگی۔ نرخ نہ بنوانے کے وقت کا اعتبار ہوگا، نہ وقت ادا کا۔ اگر ادا سال تمام کے پہلے یا بعد ہو، جس وقت یہ مالکِ نصاب ہوا تھا، وہ ماہِ عربی و تاریخ و وقت جب عود کریں گے اس پر زکاة کا سال تمام ہوگا۔ اُس وقت کا نرخ لیا جائے گا۔“^(۲)



(۱) تبیین الحقائق، کتاب الزکاة، باب زکاة المال، ص: ۷۴، ج: ۱، برکات رضا، پور بندر

(۲) فتاویٰ رضویہ، کتاب الزکوة، رسالہ تجلی مشکوة لا نارة اسئلة الزکوة، ج: ۴، ص: ۱۰، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

درآمد، برآمد گوشت کا حکم

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

درآمد، برآمد گوشت کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

آج مسلم ممالک میں دنیا کے مختلف ممالک سے گوشت درآمد کیا جاتا ہے اور اسے گویا وہی حیثیت دی جاتی ہے جو غلے اور سبزی وغیرہ کو ساری دنیا میں دی جاتی ہے حالاں کہ غلے، سبزی وغیرہ اپنی اصل کے لحاظ سے حلال ہیں جب کہ گوشت میں اصل حرمت ہے، اس کے باعث بہت سے لوگ جو خوف خدا رکھتے اور حلال و حرام میں اختلاط سے بچنا چاہتے ہیں ان کے لیے بہت سے مسلم ممالک میں گوشت کا مسئلہ بڑے اہم مسائل سے ہو گیا ہے کیوں کہ مستقل بیچ نہیں سکتے اور کھا بھی نہیں سکتے، اس لیے اس امر کی تحقیق کی ضرورت پیش آئی کہ مختلف ممالک سے جو گوشت مسلم ممالک کو یا ایک ہی ملک میں ایک شہر سے دوسرے شہر کو درآمد کیے جاتے ہیں کیا وہ سبھی حرام ہیں یا کچھ شرعی نقطہ نظر سے حلال بھی ہیں۔ بہر صورت امت کی رہنمائی ضروری ہے لہذا فقہ اسلامی کے ذخائر کو سامنے رکھ کر علمائے کرام یہ انکشاف فرمائیں کہ:

- (۱) مسلم ممالک سے مسلم ممالک کو درآمد برآمد کیا جانے والا گوشت حلال ہے یا نہیں؟
- (۲) جن حکومتوں میں مسلمان بھی شریک ہیں اگر وہاں کا گوشت مسلم حکمران کے ذریعہ برآمد ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟
- (۳) ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کیا جانے والا گوشت شریعت کی نگاہ میں کیسا ہے؟



خلاصہ مقالات بعنوان درآمد، برآمد گوشت کا حکم

تخلیص نگار: مولانا محمد ناظم علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

جامعہ اشرفیہ مبارک پور اعظم گڑھ کی مجلس شرعی کے سولہویں فقہی سیمینار کے سات منتخب موضوعات میں سے ایک اہم موضوع ”درآمد برآمد ہونے والے گوشت کا حکم“ تھا۔ اس علمی موضوع پر ملک کے طول و عرض سے جن مقالہ نگار معزز علمائے کرام نے مقالات لکھے اور اپنے گراں قدر مقالات اور بیش قیمت آراء سے مجلس کا علمی و فقہی تعاون فرمایا، ان کی تعداد ۲۹ اور تمام مقالات کے صفحات کی مجموعی تعداد ۱۰۲ ہے۔ تحریر فرمودہ مقالات کے مطالعہ سے مختلف رائیں سامنے آئیں۔ اس موضوع سے متعلق تین اہم سوالات تھے:

- ① مسلم ممالک سے مسلم ممالک کو درآمد کیا جانے والا گوشت حلال ہے یا نہیں؟
 - ② جن حکومتوں میں مسلمان بھی شریک ہیں، اگر وہاں کا گوشت مسلم حکمران کے ذریعہ برآمد ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟
 - ③ ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کیا جانے والا گوشت شریعت کی نگاہ میں کیسا ہے؟
- مذکورہ بالا سوالات میں سے پہلے سوال کے جواب میں ایک رائے یہ سامنے آئی کہ گوشت کو حلال مانا جائے۔ یہ رائے مولانا رضاء الحق مصباحی جامع اشرف کچھوچھ کی ہے۔ وہ اس کی دلیل کے تحت لکھتے ہیں:
- ”مسلم ممالک سے برآمد درآمد ہونے والے گوشت کو حلال مانا جائے۔ مسلم ممالک سے گوشت آنا ہی اس کے حلال ہونے کی دلیل ہے جب تک کہ اس کے خلاف دلیل تحریم موجود نہ ہو اور تحریم کے لیے محض یہ احتمال کہ ہو سکتا ہے کہ ذبح کرنے والا ذبح کا اہل نہ ہو یا شرعی طور پر ذبح نہ کیا ہو۔ دلیل تحریم کے لیے کافی نہیں، کیوں کہ اس طرح کا احتمال تو اسلامی ملکوں یا شہروں یا مسلمانوں کے ذریعہ بازار میں فروخت ہونے والے گوشت میں بھی موجود ہے، حالاں کہ وہ حرام نہیں۔“
- دوسرے اور تیسرے سوال کے جواب سے بھی یہی رائے ظاہر ہے۔
- مولانا ابراہیم احمد اعظمی ندائے حق، جلال پور نے کچھ قید و شرط کے ساتھ حلال ہونے کی رائے ظاہر کی ہے، جیسا کہ لکھتے ہیں:

”ایک اسلامی ملک سے دوسرے اسلامی ملک میں برآمد کیے جانے والے گوشت کو حلال ہونا چاہیے کہ گوشت کی خرید و فروخت مسلم حکمران کے ذریعہ وجود میں آتی ہے اور حسن ظن کے پیش نظر ایک مسلمان کے حق میں یہی ظاہر ہے کہ وہ شرعی طور پر ذبح شدہ حلال جانوروں کی خرید و فروخت کرتا ہے۔ رہا ایک ملک سے دوسرے ملک گوشت منتقل کرنا تو اس کا تعلق معاملات سے ہے جس میں کافر و مشرک پر بھی اعتماد جائز ہے۔ البتہ دور دراز اسلامی ملک و شہر سے برآمد گوشت میں فاسق و فاجر عملہ کے ذریعہ نقل و برد کے سبب اشتباہ موجود ہے، اس لیے رفع اشتباہ کے لیے تحری کا حکم ہونا چاہیے۔ بعد تحری دل پر جمے کہ یہ مسلمان ہی کا ذبیحہ ہے تو کھالے ورنہ احتراز کرے۔“

مولانا محمد نصر اللہ رضوی و مولانا محمد انور نظامی کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ لانے، لے جانے والے کفار ملازم ہوں، اگر ان کے صدق پر دل جے تو حلال ہے کہ یہ دیانات ضمنیہ سے ہے تبیین الحقائق میں ہے:

”ولا یقبل فی الدیانات لعدم الحاجة إلا إذا كان قبوله فی المعاملات یتضمن قبوله فی الدیانات فحینئذ تدخل فی ضمن المعاملات فیقبل قوله فیها ضرورة و کم من شیء یصح ضمنا ولا یصح قصدا۔“^(۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”اگر قرائن سے اسے اس کافر کے قول میں شک نہ پیدا ہو، ظن غالب اس کے صدق ہی کا ہو تو مسلمان کے لیے اس ذبیحہ کے کھانے میں کوئی حرج نہیں کہ ہدیہ لانا از قبیل معاملات ہے اور معاملات میں کافر کی بات مقبول اور جب یہ مان لیا گیا کہ یہ ذبیحہ فلاں مسلمان کا بھیجا ہوا ہے تو اس کے ضمن میں حلت بھی مسلم ہوگئی، اگرچہ ابتداءً حلت، حرمت، طہارت، نجاست وغیرہ امور خالصہ دینیہ میں کافر کا قول مقبول نہیں۔ ہاں اگر بہ نظر قرائن اس کی بات میں شک پڑے، کچھ فریب معلوم دے تو ہرگز نہ کھائے کہ ذبیحہ کی حلت مشکوک و موهوم بات سے ثابت نہ ہوگی: فان الحيوان ما كان حيا كان حراما و إنما یحل بذبح مشروع فلا یثبت الطاری بالشك۔“^(۲)

مولانا قاضی فضل احمد، بنارس نے یہ رائے ظاہر کی:

”مسلم ممالک سے مسلم ممالک کو درآمد کیا جانے والا گوشت اس وقت تک حلال تصور کیا جائے گا جب تک کوئی یہ نہ بتائے کہ مشرک و مجوسی کی دکان سے خرید اگیا ہے، یا مشرک و مجوسی کا ذبیحہ ہے، یا جب تک برآمد کرنے والوں کا فسق و فجور اور حلال و حرام میں عدم امتیاز معروف و مشہور نہ ہو جائے۔ ردالمحتار میں ہے:

”بخلاف الذابح فی بلاد الإسلام فإن الظاهر أنه یحل ذبیحته و أنه سمی و احتمال عدم ذالك

(۱) تبیین الحقائق، ج: ۷، ص: ۲۷

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۸، ص: ۳۵۱، ۳۵۲، کتاب الذبائح، رضا اکیڈمی.

موجود فی اللحم الذی یباع فی السوق و هو احتمال غیر معتبر فی التحریم قطعاً۔“ (۱)
نیز اسی ردالمحتار میں ہے:

”و فی التتار خانۃ قبیل الاضحیۃ عن جامع الجوامع لأبی یوسف: من اشتری لحماً فعلم
أنه مجوسی و أراد الرد فقال ذبحه مسلم یکره أکله اه
و مفاده مجرد کون البائع مجوسياً یثبت الحرمة فانه یعد إخباره بالحل بقوله ”ذبحه مسلم“
کره أکله فکیف بدونه تأمل۔“ (۲)

دوسرے اور تیسرے سوال کے جواب میں یہ ہے کہ اگر ذبح و نقل و حمل میں مسلمانوں کا عمل دخل ہے تو کھانا جائز
ورنہ احتراز لازم ہے کہ بہر حال شبہہ ہے۔

مولانا نظام الدین قادری دارالعلوم عظیمیہ، جہد اشاہی کی رائے یہ ہے:
”مسلم ممالک سے مسلم ممالک کو برآمد کیا جانے والا گوشت اگر وقت ذبح سے وقت فروخت تک کے مراحل
مسلمانوں کے ذریعہ انجام پاتے ہوں تو یہ گوشت خریدنا اور کھانا جائز ہوگا..... اور اگر جہاز وغیرہ کسی مرحلہ میں وہ گوشت
کسی کی نگرانی میں نہ رہ گیا ہو، البتہ کوئی شخص بازار میں اس کو کسی مسلم کی دکان سے خریدے لیکن خریدار کو یہ معلوم نہ ہو کہ ایک
مسلم ملک سے دوسرے ملک تک پہنچنے تک کوئی وقت ایسا گزرا ہے جس میں یہ گوشت صرف کسی غیر مسلم کی دیکھ ریکھ میں رہا
ہے، جب بھی اس گوشت کا کھانا حلال ہونا چاہیے کیوں کہ بائع جب مسلم ہے تو اس کا مسلم ہونا اس ظن غالب کا باعث ہوگا کہ
یہ کسی حلال جانور کا شرعی طریقہ پر ذبح کیا گیا ہو گوشت ہے۔

لیکن اگر یہ معلوم ہو گیا..... تو اس کا کھانا اور خریدنا حرام ہوگا۔“

مفتی بدر عالم مصباحی استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کی رائے یہ ہے:

”درآمد برآمد کیا جانے والا گوشت حلال ہونا چاہیے بشرطے کہ ذبح میں مشینوں کا استعمال نہ ہو۔“

کتب حدیث و فقہ کی روشن تصریح ذکر کرنے کے بعد حلت کی دو وجہیں ذکر کر کے لکھتے ہیں:

”وجہ حرمت اصلاً مسلمان کی نگاہ سے غائب ہونا نہیں ہے بلکہ اس باب میں اصل ہے شبہہ حرمت..... تو جہاں
شبہہ حرمت کا کوئی قاطع اور نافی ہو وہاں مسلم کی نگاہ سے غائب ہونے کے باوجود فقہائے اسلام نے حلت کا قول کیا۔ کافر
ملازم اور اجیر کے بدست گوشت لانے پہنچانے پر حرمت نہیں حالانکہ یہاں بھی مسلم کی نگاہوں سے اوجھل ہونا پایا گیا۔
فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”من أرسل أجبیرا له مجوسیا أو خادما فاشتری لحماً فقال اشتریتہ من یہودی أو نصرانی أو

(۱) رد المحتار، ج: ۱۰، ص: ۶۶، کتاب الصيد، دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۲) رد المحتار، ج: ۹، ص: ۴۹۷، کتاب الحضر والإباحة، دار الکتب العلمیہ، بیروت

مسلم وسعه أكله۔“ (۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”بکرا وقت ذبح سے مسلمان کے ہاتھ میں پہنچنے تک مسلمان کی نگاہ سے غائب نہ ہو اور اگر اسے دے دیا اور کوئی مسلمان دیکھتا نہ رہا، اس نے گوشت بنایا اور مسلمانوں کو دیا تو اب اس کا کھانا سرے سے حلال ہی نہ رہا۔ فإن الکافر لا يقبل قوله في الديانات ... ہاں اگر اس کو اجیر کیا تو جواز رہے گا، لأن الکافر يقبل قوله في المعاملات۔“ (۲)

اسی میں ہے:

”بخلاف اس کے کہ مسلمان اپنے کسی نوکریا مزدور مشرک کو گوشت لینے بھیجے اور وہ خرید کر لائے اور کہے کہ میں نے مسلمان سے خریدا ہے، اس کا کھانا جائز ہو گا جب کہ قلب میں اس کا صدق جمتا ہو کہ اب یہ اصالتاً دربارہ معاملات قول کافر کا قبول ہے اگرچہ حکم دیانت کو متضمن ہو جائے گا۔“ (۳)

مزید لکھتے ہیں:

”ذبح شرعی معلوم و متحقق ہو پھر کسی اجیر نوکریا ملازم خاص، خادم خاص کے بدست مسلمان تک پہنچے تو اسے حلال مانا جائے گا اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب ذبح نامعلوم ہو لیکن محل و مقام ایسا ہے کہ مسلمان ہی ذبح ہوتے ہوں یہی حکم دوسرے اور تیسرے سوال کا بھی ہے کہ ذبح شرعی معلوم و متحقق ہو پھر مسلم حکمران کے ذریعہ برآمد کیا جائے تو یہ گوشت حلال و طیب مانا جائے گا، اگرچہ بیچ میں پہنچانے والے مسلمان یا کافر و مشرک ہوں لیکن انھیں اسی کام کے لیے اجیر رکھا ہو۔“

مولانا قاضی فضل رسول، برگد ہی کی رائے یہ ہے کہ: درآمد برآمد کرنے والے مسلم ہوں تو مطلقاً حلال ہے، غیر مسلم ہوں تو بر بنائے تحری صدق حلال ورنہ حرام ہے۔ مولانا احمد رضا مصباحی دارالعلوم تنویر الاسلام، امرڈوبھا کی بھی یہی رائے ہے۔ مزید وہ لکھتے ہیں کہ:

”ایک مسلمان تاجر سے خریدا ہوا گوشت شرعاً حلال ہے، البتہ اگر خریدار کو یہ معلوم ہو کہ وہ غیر مسلموں یا حد کفر تک پہنچے بد مذہبوں سے درآمد گوشت خریدتا ہے تو ممنوع ہے اور اگر یہ معلوم ہو کہ کسی بد مذہب یا غیر مسلم کے قبضہ و تصرف میں رہ چکا ہے تو حرام ہے۔“

مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی کی رائے یہ ہے کہ: مشینی ذبیحہ کا گوشت ہے تو حرام و مردار ہے، ورنہ سات شرطوں کے تحقق کے وقت حلال ہے۔

مولانا شمشاد احمد مصباحی استاذ جامعہ امجدیہ، گھوسی کی رائے یہ ہے کہ: یہ گوشت متعدد وجوہ سے مشتبہ ہے، اس لیے اس کا

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج: ۵، ص: ۳۰۸، کتاب الکراہیۃ، الباب الأول فی العمل، بخیر الواحد

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۸، ص: ۳۶۳، ۳۶۴، کتاب الذبائح، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج: ۸، ص: ۳۵۱، کتاب الذبائح، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

کھانا حرام ہے کہ یقین ہی نہیں کہ مسلم یا کتنا ہی کا ذبیحہ ہے اور اگر یقین بھی ہو تو وقت ذبح سے مسلم ملک آنے تک عموماً نظر مسلم سے اوجھل رہتا ہے ہاں اگر مسلم یا اس کے کافر و مشرک معتمد ملازم کے زیر نگرانی مستقل رہے تو حلال ہے، مگر ایسا ہونا نہیں۔

• مولانا عبدالغفار اعظمی • مولانا کمال الدین احمد رضوی، باندہ • مولانا محمد مسیح احمد مصباحی، بلرام پور • مفتی محمد حبیب اللہ خاں نعیمی مصباحی • مولانا شیر محمد خاں مصباحی، دارالعلوم وارشہ، لکھنؤ • مولانا عبدالسلام رضوی مصباحی، تلتی پور • مولانا معین الدین مصباحی، دارالعلوم بہار شاہ فیض آباد • مفتی شیر محمد خاں رضوی جودھ پور • مولانا محمد شبیر عالم مصباحی جام نگر، گجرات • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا نور احمد مصباحی • مولانا محمد ہارون مصباحی • مولانا نثار احمد مصباحی • مولانا محمد آزاد مصباحی • مولانا محمد جابر خاں مصباحی جامعہ اشرفیہ مبارک پور • مولانا محمد شبیر احمد مصباحی، برگدہی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی، بریلی شریف — ان حضرات کی بھی یہی رائے ہے۔ ان میں سے بعض حضرات نے جواز کی صورتیں بھی تحریر کی ہیں اور گوشت کے احوال کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ہے اور شبہ حرمت کے سبب حرمت کو ترجیح دی ہے اور حلت کے لیے سات شرطوں کا تحقق لازم قرار دیا ہے جو عام حالات میں مفقود ہے۔ ان حضرات نے فقہائے کرام کی متعدد عبارتوں کے ساتھ فتاویٰ رضویہ کی اس عبارت سے بھی استدلال کیا ہے:

”ہاں جب تک وہ گوشت ذابح مسلم خواہ اور کسی مسلمان کی نگاہ سے غائب نہ ہو تو اس کو اور نیز دوسرے کو اس مسلمان کی خبر پر کہ یہ وہی گوشت ہے جو مسلمان نے ذبح کیا، خریدنا اور کھانا سب جائز ہے کہ اب خبر مسلم ہے نہ کافر، مگر وہ مجرب ثقہ نہ ہو تو قلب پر اس کا صدق جمن شرط ہو گا فی التنویر: شرط العدالة فی الدیانات ویتحرى فی الفاسق والمستور۔“ (۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”ان بلاد میں کہ مومن اور کافر، مشرک، ملحد، مرتد، زندیق ہر قسم کے لوگ رہتے ہیں، ایسا نامعلوم الحال ذبیحہ حلال نہ سمجھا جائے گا۔“ (۲)

مولانا ساجد علی مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ نے فتاویٰ رضویہ کی گزشتہ عبارت کی روشنی میں تحریر کیا ہے کہ:

”اگر سنی صحیح العقیدہ مسلمانوں کی جماعت اپنی نگرانی میں گوشت درآمد کرے، اگرچہ بعض مقامات پر بعض معتمد غیر مسلموں کو اجیر رکھ کر نقل و حمل میں ان سے تعاون لے تو وہ گوشت خریدنا اور کھانا جائز ہو گا۔“

مولانا کمال الدین احمد رضوی، باندہ، تحریر فرماتے ہیں:

”جس کمپنی کے معتمد ہونے کے بارے میں اس ملک کے مقتدر و معتمد علمائے کرام جس کے ذبیحہ کے متعلق تصدیق صادر فرمادیں کہ یہ معتمد کمپنی ہے اور فروخت کرنے والے اور لانے والے بھی مسلم ہوں تو اس گوشت کو کھانے میں کوئی حرج نہیں۔“

مولانا شیر محمد خاں مصباحی، دارالعلوم وارشہ گوشت کی حلت کی شرطیں اور اس کے احوال کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: ۸، ص: ۳۵۱، کتاب الذبائح، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۸، ص: ۳۵۵، کتاب الذبائح، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

”درآمد برآمد گوشت میں ہندو ملازمین کی اکثریت ہوتی ہے اور ذبح کے لیے کوئی مولوی صاحب آتے ہیں مگر عقیدے کا کوئی پتہ نہیں بہر حال درآمد برآمد گوشت میں شبہات قائم ہیں اس لیے جب تک حلت کی ساری شرطیں متحقق نہ ہوں عدم جواز ہی کا حکم ہونا چاہیے۔“

مولانا نور احمد مصباحی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور نے حرمت کے دلائل ذکر کر کے لکھا:

”احتیاط اسی میں ہے کہ جب پورے طور سے دل جم جائے کہ مسلمان ہی کا ذبیحہ ہے، نیز یہ بھی معلوم ہو کہ مسلمان ہی کے ذریعہ یا کم از کم مسلمانوں کی نگرانی میں گوشت منتقل ہوا ہے..... تو اب گوشت حلال ہوگا، اس کا خریدنا اور کھانا دونوں جائز ہوگا۔“

حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ رضوی صدر شعبہ افتا و ناظم مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور فرماتے ہیں:

[۱] ایک مسلم ملک سے دوسرے مسلم ملک کو جو گوشت ارسال کیا جاتا ہے، اگر ذبح شرعی کے وقت سے مسلم ملک میں پہنچنے تک برابر مسلمانوں کے زیر نگرانی رہتا ہے یا قابل اعتماد غیر مسلم ملازم بھی ساتھ ہے جو مسلمان کے کہیں جانے کی صورت میں نگرانی کرتا ہے اور یہ ملازمین اس میں کوئی بے اعتنائی نہیں برتتے تو وہ گوشت حلال ہے، ورنہ حرام۔

[۲] مسلم حکمران کو بھی درج بالا شرط کی پابندی لازمی ہے، التزام شرط کے ساتھ حلال ہے ورنہ حرام۔

[۳] یہ بھی درج بالا شرط کے ساتھ حلال اور اس کے فقدان کی صورت میں حرام ہے۔ اس صورت میں شرط کی پابندی عموماً ملحوظ ہوتی ہے، جب کہ پہلی اور دوسری صورتوں میں بالا التزام اس کا لحاظ نہیں کیا جاتا بلکہ عام طور سے مسلم حکمران اور ملازمین اس شرط سے واقف بھی نہیں ہوتے، ان کے نزدیک اتنا کافی ہے کہ گوشت پر حلال کی مہر لگی ہوئی ہے، اس لیے زیادہ تر حالات میں یہ گوشت شبہہ حرمت سے پاک نہیں جس کا حکم عدم جواز ہے۔

اور بہر حال یہ حکم اس حلال جانور کا ہے جسے شرعی طور پر کسی مسلمان نے ذبح کیا ہو، اور اگر اسے غیر شرعی طور پر ذبح کیا گیا ہو، جیسے مشین کے ذبايح تو وہ یوں ہی حرام ہیں، شرط ارسال کی پابندی سے کیا حلال ہوں گے۔“

آپ مختلف شہادتیں ذکر فرما کر تحریر فرماتے ہیں:

”یہ انکشافات واضح طور پر شہادت دے رہے ہیں کہ: ما کول اللحم جانور بھی اصالۃً حرام ہی ہوتے ہیں اور ”ذبح شرعی“ کی وجہ سے حلال قرار پاتے ہیں، لہذا جب تک ان کے ذبح شرعی کا یقین نہ ہوگا حرام مانے جائیں گے۔

اور کھلی ہوئی بات ہے کہ کافر و مشرک کے ذریعہ جو گوشت حاصل ہوتا ہے اس کے ذبح شرعی کا یقین نہیں، بلکہ شک ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس نے خود ہی ذبح کر کے یا گلابا کر یہ گوشت فراہم کیا ہو اور باب حرمت میں شبہہ بھی مثل یقین ہوا کرتا ہے، اس لیے یہ گوشت حرام ہونا چاہیے اور باجماع ائمہ اربعہ حرام ہونا چاہیے۔ یہاں تک کہ اگر وہ غیر مسلم یہ کہتا ہے کہ: یہ گوشت مسلمان کے ذبح کیے ہوئے جانور کا ہے تو بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا، کیوں کہ حلت و حرمت کا تعلق باب دیانات سے ہے

اور باب دیانات میں کافر کی خبر بالا جماع نامقبول ہے، چنانچہ درمختار میں ہے:
خبر الکافر مقبول بالإجماع فی المعاملات لا فی الدیانات.
رد المحتار میں ہے:

”فی التتار خانۃ قبیل الاضحیۃ عن جمع الجوامع لأبی یوسف: من اشترى لحما فعلم أنه
مجوسی و أراد الرد فقال: ”ذبحه مسلم“ یکره أكله اه.
و مفاده: أن مجرد كون البائع مجوسیا یثبت الحرمة فإنه بعد إخباره بالحل بقوله: ”ذبحه
مسلم“ کره أكله فکیف بدونه.“^(۱)

اسی لیے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے اپنے ایک فتویٰ میں یہ صراحت فرمائی:
”حکم شرعی یہ ہے کہ مشرک یعنی کافر غیر کتابی سے گوشت خریدنا جائز نہیں، اور اس کا کھانا حرام ہے، اگرچہ وہ زبان
سے سوار کہے کہ یہ مسلمان کا ذبح کیا ہوا ہے، اس لیے کہ امر ونہی میں کافر کا قول اصلاً مقبول نہیں۔
ہاں اگر وقت ذبح سے وقت خریداری تک وہ گوشت مسلمان کی نگرانی میں رہے بیچ میں کسی وقت مسلمان کی نگاہ سے
غائب نہ ہو اور اطمینان کافی حاصل ہو کہ یہ مسلمان کا ذبیحہ ہے تو اس کا خریدنا جائز اور کھانا حلال ہوگا۔“^(۲)
یہ فتویٰ ہے فقہ حنفی کے ایک عبقری فقیہ کا جو ”اجتہاد فی المسائل“ کے منصب پر فائز تھے، لیکن جن اصولوں کی بنیاد
پر انھوں نے یہ فتویٰ صادر کیا وہ اجماعی ہیں یعنی ❶ ماکول اللحم جانور کا اصالۃ حرام ہونا، ❷ ذبح شرعی کے ذریعہ حلال ہونا،
❸ ذبح شرعی میں شک کی بنا پر حرمت کا باقی رہنا، ❹ باب دیانات میں کافر کی خبر کا نامقبول ہونا۔ اس لیے یہی فیصلہ باقی
تینوں مذاہب فقہ کا بھی ہونا چاہیے۔“

اس کے بعد آپ نے یہ تحریر فرمایا کہ: گوشت مسلمان کی نظر سے اوجھل نہ ہونا شرط حلت ہے، فقیہ النفس امام قاضی
خال کی روشن تصریح ذکر کر کے صاحب ہدایہ کی علت تحریر فرمائی:

”لما روى عن النبي عليه السلام أنه أكل الصيد إذا غاب عن الرامي و قال: لعل هو أم
الأرض قتلته ولأن احتمال الموت بسبب آخر قائم فما ينبغى أن يحل أكله لأن الموهوم في هذا
كالمحقق لما رويناه.“^(۳) (۴/ ۴۹۴، کتاب الصيد)
اس کے بعد آپ فرماتے ہیں:

”تیر لگنے سے شکار کا بھگانا پھر نگاہوں سے اوجھل ہو جانا، ایک ناگزیر امر ہے، پھر بھی یہ شکار کی حرمت کا باعث

(۱) رد المحتار، ج: ۹، ص: ۴۹۷، کتاب الحظر والاباحۃ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: ۸، ص: ۳۴۹، کتاب الذبائح، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) ہدایہ، ج: ۴، ص: ۴۹۴، کتاب الصيد، مجلس البرکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک فور

صرف ایک شک اور وہم کی وجہ سے ہو گیا، حالاں کہ یہ مسئلہ ذبح اضطراری کا ہے جس میں شریعت نے بہت کچھ چھوٹ دے رکھی ہے تو ذبح اختیاری میں یہ حکم بدرجہ اولیٰ نافذ ہو گا کہ وہاں گوشت کا مسلمان کی حفاظت میں رہنا، یا اس کی نگاہوں سے اوجھل نہ ہونا ناگزیر امر نہیں بلکہ آسان ہے۔

اس لیے یہاں اگر وہ گوشت غیر مسلم کے ذریعہ نگاہوں سے اوجھل ہو گا تو ضرور اس کے ذبح شرعی میں وہم و شک کو راہ ملے گی اور اس بنا پر وہ حرام قرار پائے گا۔“

اس کے بعد آپ نے درج ذیل حلال ذرائع تحریر فرمائے:

① گوشت مسلمان اسے خود مذبح سے لائے، ② کسی مسلمان کے ذریعہ منگوائے، ③ اپنے قابل اعتماد غیر مسلم ملازم سے منگوائے، ④ کسی بھی غیر مسلم سے مسلمان کی نگرانی میں منگوائے۔“

پھر فرماتے ہیں:

”ان ذرائع کا فائدہ وہاں حاصل ہو سکتا ہے جہاں جانور شرعی طریقے پر ذبح کیا گیا ہو اور مشینی ذبیحہ تو غیر شرعی ذبیحہ ہے، اس لیے یہ گوشت مسلم لائے یا غیر مسلم بہر حال حرام ہی رہے گا۔“

اس کے بعد آپ نے تحریر فرمایا:

”ایک ملک سے دوسرے ملک منتقل کرنے کے لیے شریعت طاہرہ نے جس شدت اہتمام کو لازم گردانا ہے، اس کا لحاظ پورے طور پر نہیں ہو پاتا اس لیے سپلائی ہونے والے گوشت میں حرمت کا پہلو ہی غالب ہے، جب کہ اس کے حلال ہونے کے لیے قطعی طور پر شبہ حرمت سے پاک ہونا ضروری ہے۔“

اس کے بعد آپ نے جواز کی صورت تحریر فرمائی:

”مسلم یا سیکولر ملک سے مسلم حکمران اپنے ملازمین کے ذریعے گوشت بھیجے کہ وہی جہاز تک لے جائیں اور لوڈ کریں، پھر مسلم ملک میں حکمران ملازمین اسے وصول کر کے مسلم گوشت فروشوں کو سپلائی کریں تو گوشت حلال ہے، اگرچہ ملازمین میں مسلم، غیر مسلم سبھی ہوں کہ یہ ملازمین نقل و حمل کے سوا کوئی اور تصرف نہیں کرتے اور مسلم حکمران اور ملازمین پر اس قدر اطمینان قلب ہے کہ وہ کوئی حرام گوشت شامل نہیں کریں گے ”مسلم حکمران“ سے مراد ”سلطان اسلام“ یا ”وزیر اعظم“ نہیں ہے بلکہ وہ صاحب اختیار شخص ہے جس کے ماتحت براہ راست گوشت کا یہ کاروبار ہو۔

درختار میں ہے:

”و یقبل قول کافر قال: اشتریت اللحم من کتابی فیحل. أو قال: اشتریتہ من مجوسی. فیحرم اھ. ردالمحتار میں ”اشتریتہ من مجوسی“ کے تحت ہے:

”ظاہرہ أن الحرمة تثبت بمجرد ذالك و إن لم یقل: ذبیحة مجوسی. و عبارة الجامع الصغیر: و إن كان غیر ذالك لم یسعه أن یأكل منه. قال فی الهدایة معناه إذا قال: كان ذبیحة غیر

الکتابی والمسلم۔“ (۱)

اس کے بعد آپ نے جواز کی صورت اس جزئیہ سے واضح فرمائی:

”یہاں جامع صغیر اور ہدایہ کے جزئیہ پر بھی نظر رکھنی چاہیے کہ کافر جس گوشت کے بارے میں کہتا ہے کہ: وہ مجوسی کے یہاں سے لایا ہے“ وہ صرف اس کے یہ کہ دینے سے حرام نہ ہوگا جب تک کہ وہ یہ بھی نہ کہے کہ ذبیحہ غیر مسلم و غیر کتابی کا ہے۔“

اور مسلم ممالک سے جو گوشت مسلم و غیر مسلم ملازمین کے ذریعہ بھیجے جاتے ہیں ان کے متعلق وہ کبھی نہیں کہتے کہ یہ غیر مسلم و غیر کتابی کا ذبیحہ ہے، بلکہ ان سے پوچھیے تو یہی بتائیں گے کہ مسلم کا ذبیحہ ہے جو مسلم قصاب سے خریدا گیا ہے۔ جو لوگ مسلم ممالک میں رہتے ہیں وہ یہ معلوم کر کے کہ گوشت مسلم یا سیکولر ملک سے مسلم فرماں روا کے زیر انتظام ملک سے درآمد کیا جاتا ہے اسے خرید سکتا ہے اور کھا سکتا ہے اور اس کے یہاں دوسرے لوگ بھی کھا سکتے ہیں۔ حجاج و معتمرین، سیاح اور تجارت بھی ایسے گوشت کھا سکتے ہیں اور اس کے سوا دوسرے گوشت سے مکمل احتراز لازم ہے۔



(۱) رد المحتار، ج: ۹، ص: ۴۹۸، اوائل کتاب الحظر والاباحۃ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

فیصلے

درآمد، برآمد گوشت کا حکم

ایک شہر سے دوسرے شہر یا ایک ملک سے دوسرے ملک لائے جانے والے گوشت سے متعلق مذاکرات ہوئے اور درج ذیل امور طے ہوئے:

① جو گوشت غیر مسلم ملکوں یا غیر مسلم کمپنیوں کے ذریعہ درآمد ہو وہ حلال نہیں، اس لیے کہ ان ملکوں میں زیادہ تر یہ کام عیسائیوں کے ہاتھوں میں ہے اور ان کی اکثریت اپنے کتابی مذہب سے مرتد ہو چکی ہے اور اس لیے بھی کہ ان ملکوں میں مشینوں سے ذبح کارواج ہے۔

② جس گوشت کے بارے میں معلوم ہو کہ مشین سے ذبح کیے ہوئے جانور کا ہے وہ حلال نہیں خواہ وہ مسلم ملک اور مسلم کمپنی ہی کے ذریعہ درآمد ہوا ہو۔

③ جو گوشت مسلم ملک سے مسلم ملک میں آئے اور یہ معلوم ہو کہ مشین کا ذبح کیا ہوا نہیں بلکہ مسلمان کے ہاتھ کا ذبح کیا ہوا ہے، وہ حلال ہے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

* ولو أن رجلاً أراد أن يشتري لحماً فقال له رجل عدل: لا تشتري فإنه ذبيحة مجوسي، و قال له القصاب: إنه ذبيحة مسلم والقصاب عدل، قال الفقيه أبو جعفر - رحمه الله تعالى - : إن السامع يتحرى، فإن لم يقع تحرّيه على شيء يسقط الخبران، فتبقى الإباحة الأصلية. اهـ (۱)

* عالم گیری میں ہے:

رجل دخل على قوم من المسلمين ياكلون طعاما و يشربون شرابا فدعوه إليه فقال رجل

(۱) فتاویٰ قاضی خاں علی ہامش الہندیۃ، ص: ۴۱۶، ج: ۳

مسلم ثقہ قد عرفه: ”هذا اللحم ذبيحة المجوسي و هذا الشراب قد خالطه الخمر“ و قال الذين دعوه الى ذلك: ”ليس الأمر كما قال، بل هو حلال“ فإنه ينظر في حالهم فإن كانوا عدولا ثقات لم يلتفت إلى قول ذلك الرجل الواحد و إن كانوا متهمين أخذ بقوله ولم يسعه أن يقرب شيئاً من الطعام والشراب... فإن كان في القوم رجلان ثقتان أخذ بقولهما، و إن كان فيهم واحد ثقة عمل فيه بأكبر رأيه، فإن لم يكن له رأى و استوى الحالان عنده فلا بأس باكل ذلك و شربه اه (۱)

۲ امریکہ کے متعلق معلوم ہوا کہ وہاں بعض شہروں میں یہودیوں کے مذاخ ہیں، جو بالعموم اپنے طور پر اپنے کتابی مذہب کے پابند ہوتے ہیں، ان کے ذبیحہ کی حلت قرآن میں مصرح ہے۔ مزید برآں وہ یہ اہتمام بھی کرتے ہیں کہ اپنے یہاں مسلم مذاخ رکھتے ہیں اور ان کے ہاتھ کا ذبح کیا ہوا جانور ہی مسلم دکان داروں کو اپنے ملازمین سے سپلائی کرتے ہیں، پھر ان مسلم دکان داروں سے عام مسلمان گوشت خریدتے ہیں۔ یہ جائز و حلال ہے۔ لیکن اگر وہ ایک ہی گاڑی میں حلال اور حرام جانور الگ الگ کر کے مسلم اور غیر مسلم کے یہاں بھیجتے ہیں تو مسلمانوں کو یہ چاہیے کہ وہ گوشت پہلے تین بار دھولیں، پھر پکائیں۔ اور مناسب یہ ہے کہ مسلم حضرات یہ کاروبار اپنے مسلمان بھائیوں کی بھلائی کے لیے خود اپنے ہاتھ میں لیں اور شریعت کی پوری پابندی کے ساتھ ذبح و ترسیل اور فروخت کا کام انجام دیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



(۱) عالمگیری، ص: ۳۰۹، ج: ۵، ملقطاً

جدید مسعی میں سعی کا حکم

☆- سوال نامہ

☆- خلاصہ مقالات

☆- فیصلے

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

سوال نامہ

جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

حجاج و معتمرین کی بڑھتی ہوئی تعداد اور مسعیٰ کی تنگی کے پیش نظر حکومت سعودیہ نے مسعیٰ میں جانب مشرق [مولد النبی ﷺ کی طرف] دوگنی توسیع کر دی ہے، مشاہدے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ توسیع صفا و مروہ کے حدود سے باہر ہوئی ہے لیکن حکومت کے آثار و شعائر کو ختم یا کم کر دینے کے نظریے کے پیش نظر اس پر جزم نہیں کیا جاسکتا۔ ”سعی بین الصفا والمروہ“ چوں کہ واجب ہے، اس لیے سال گذشتہ جب سے توسیع کا یہ عمل شروع ہوا تبھی سے حجاج و معتمرین کے لیے یہ خلیجان کا باعث بنا ہوا ہے اور ان کی زبان پر علمائے کرام کی خدمت میں بس ایک سوال ہے کہ:

(۱) نئے مسعیٰ میں سعی جائز ہے یا نہیں؟

(۲) اس لیے ضرورت ہے کہ صفا و مروہ کی وسعتوں کی تحقیق کر کے اس کا حکم واضح کر دیا جائے۔



خلاصہ مقالات بعنوان جدید مسعی میں سعی کا حکم

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے ارباب حل و عقد نے سولہویں فقہی سیمینار کے لیے جن سات موضوعات کا انتخاب کیا ان میں ایک اہم موضوع ہے: ”جدید مسعی میں سعی کا حکم“۔ اس موضوع پر ملک کے مختلف خطوں سے اکیس مقالات مجلس کو موصول ہوئے، جن کے صفحات کی مجموعی تعداد اٹھانوے^(۹۸) ہے، ان میں کچھ نہایت مختصر، کچھ متوسط اور کچھ بہت مفصل اور تحقیقی ہیں۔ دراصل واقعہ یہ ہے کہ حج و عمرہ کرنے والوں کی روز بروز بڑھتی ہوئی تعداد اور مسعی (مقام سعی) کی تنگی کے پیش نظر موجودہ حکومت سعودیہ نے مسعی میں پورب کی طرف (جدھر مولد النبی ﷺ واقع ہے) قدیم مسعی کے برابر ایک نیا مسعی بنادیا۔ دیکھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ صفا و مروہ کی حدوں سے باہر ہے۔ حج میں صفا و مروہ کے درمیان سعی مذہب حنفی میں واجب اور مذہب شافعی و مالکی میں فرض (رکن) ہے، اور امام احمد بن حنبلؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ اس لیے سال گزشتہ جب سے توسیع کا عمل شروع ہوا، تبھی سے علمائے کرام، مفتیان عظام اور دیگر باشعور فرزندان اسلام کے لیے یہ خلجان کا باعث بنا ہوا ہے کہ حکومت سعودیہ کے ذریعہ تعمیر کیے گئے اس جدید مسعی میں سعی جائز ہے یا نہیں؟ اور اس میں سعی کرنے سے مناسک حج و عمرہ کی کامل اداگی ہوتی ہے یا نہیں؟

اس موضوع کی گہرائی میں جائے تو یہ اپنے دامن میں تین سوالات چھپائے ہوئے نظر آتا ہے:

① صفا و مروہ اور ان کے درمیان کا طول و عرض کتنا ہے؟

② جدید مسعی صفا و مروہ کی درمیانی حدود میں ہے یا ان سے باہر؟ — اور بہر صورت اس میں سعی کرنے سے

سعی مامور بہ سے سبک دوشی ہو جائے گی یا نہیں؟

③ اگر نہیں تو موجودہ صورت حال میں اسلامی شریعت کی رو سے امت مسلمہ کے لیے راہِ عمل اور راہِ نجات کیا ہے؟

① صفا و مروہ اور ان کے درمیان کا طول و عرض کیا ہے؟

مقالہ نگار حضرات میں سے بارہ حضرات نے صفا و مروہ اور ان کے درمیان کی مسافت (لمبائی اور چوڑائی) بیان کی ہے۔
• قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج • مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج • مولانا محمد انور نظامی، کنگھرہ، ہزاری باغ

• مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی پچھڑوا، بلرام پور • مفتی محمد ابرار احمد امجدی، اوجھانج، بستی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی، بریلی شریف • مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، کچھوچھ شریف • قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس • مولانا محمد نصر اللہ رضوی مصباحی، محمد آباد گوہنہ، منو • مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور، امبیڈکر نگر • مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ۔

مولانا محمد ناصر حسین مصباحی نے اپنے مقالے میں اس موضوع پر بہت تفصیل سے گفتگو کی ہے، انھوں نے اصحاب لغت اور مورخین کے بتیں نصوص پیش کیے ہیں، ان میں صفا و مروہ کے متعلق سات طرح کی تعبیرات ملتی ہیں، جن کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے:

- ① صفا و مروہ ”جبل“ (پہاڑ) ہیں۔ (سولہ حضرات کی صراحت)۔
- ② صفا و مروہ ”جَبَلِ“ یا ”جبل صغیر“ (پہاڑی) ہیں۔ (چار کتابوں کی صراحت)۔
- ③ صفا و مروہ ”حجر“ (پتھر) ہیں۔ (تین حضرات کا بیان)۔
- ④ صفا و مروہ ”حجر عظیم“ (بڑا پتھر) یا ”صفح“ (کشادہ پتھر) ہیں۔ (دو حضرات کا بیان)۔
- ⑤ یہ ”مکان مرتفع“ (بلند جگہ) ہیں۔ (تین اہل علم کا بیان)۔
- ⑥ یہ ”جبل البوقیس“ اور ”جبل فعیقعان“ کی ”أنف“ ہیں۔ (تین علما کی صراحت)۔
- ⑦ یہ ”اکمۃ“ ہیں۔ (یا قوت حموی کا بیان بہ روایت سلیمان بن عبد اللہ مکی محدث)۔

ظاہر ہے کہ یہ ساری تعبیریں مبہم ہیں جن سے کسی خاص لمبائی اور چوڑائی کا پتہ نہیں چلتا، اس لیے ان پر استدلال کی عمارت نہیں کھڑی کی جاسکتی، اور ان سے مسعی کا طول و عرض ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اس مقصد کے حصول کے لیے مستند اہل علم اور باب تاریخ کے حوالے سے اس کی صحیح پیمائش درکار ہے۔ اس نقطہ نظر سے جب مقالات پر نظر ڈالی گئی تو یہ محسوس ہوا کہ بیش تر مقالہ نگاروں نے شیخ ابوالولید ازرقی (متوفی ۲۲۳ھ، وقیل: ۲۵۰ھ) اور شیخ محمد بن اسحاق مکی فاکھی (متوفی ۲۷۲ھ) کی وہ پیمائش نقل کی ہے جس کو علامہ قطب الدین محمد بن احمد نہروالی حنفی (متوفی ۹۹۰ھ) نے اپنی کتاب ”الإعلام بأعلام بیت اللہ الحرام“ میں اور ان کے حوالے سے علامہ شامی نے ”منحة الخالق حاشیہ البحر الرائق“ میں نقل کیا ہے۔ ان کے علاوہ کچھ اور علمائے کرام اور مورخین کی عبارتیں بھی پیش کی گئی ہیں۔ کچھ عبارتیں درج ذیل ہیں۔

❖ ذرع ما بین العلم الذی علی باب المسجد إلى العلم الذی بحذاء علی باب دار العباس بن عبد المطلب و بینہما عرض المسعی خمسة و ثلاثون ذراعًا و نصف. (۱)

❖ و ذرع ما بین العلم الذی علی باب المسجد إلى العلم الذی بحذاء علی باب العباس بن عبد المطلب رضي الله تعالى عنه و بینہما عرض المسعی خمسة و ثلاثون ذراعًا و اثنتا عشرة إصبعًا. (۲)

(۱) أخبار مكة للأزرقي، ج ۲، ص ۱۱۹

(۲) أخبار مكة للفاکھی، ج ۲، ص ۲۴۳

❖ اِنَّ عَرْضَ الْمَسْعَىٰ كَانَ خَمْسَةً وَ ثَلَاثِينَ ذِرَاعًا. (۱)

ان کے علاوہ بحر الرائق شرح۔ کنز الدقائق (ج ۶، ص: ۴۵۸)، حاشیہ قلیوبی۔ و۔ عمیرہ (ج ۶، ص: ۸۰)، حواشی الشروانی (ج ۴، ص: ۹۸)، تحفة المحتاج فی شرح المنہاج (ج ۱۵، ص: ۱۷۲)، حاشیة الجمل (ج ۴، ص: ۷۴۱)، حاشیة البجیرمی علی الخطیب (ج ۹، ص: ۲۰۸) میں مسعی کی چوڑائی ۳۵ ذراع بتائی گئی ہے۔

جب کہ علامہ حربی نے مسعی کی چوڑائی ۳۲ ذراع اور علامہ باسلامہ نے $\frac{1}{4}$ ذراع لکھی ہے، ان کی عبارتیں درج ذیل ہیں۔

❖ وَ ذِرْعُ الْمَسْعَىٰ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَىٰ دَارِ الْعَبَّاسِ اثْنَانِ وَ ثَلَاثُونَ ذِرَاعًا. (۲)

❖ ذِرْعُ مَا بَيْنَ الْعَلَمِ الَّذِي عَلَىٰ بَابِ الْمَسْجِدِ إِلَى الْعَلَمِ الَّذِي بِحِذَائِهِ عَلَىٰ دَارِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ

الْمَطْلَبِ وَ بَيْنَهُمَا عَرْضُ الْمَسْعَىٰ سِتَّةٌ وَ ثَلَاثُونَ ذِرَاعًا وَ نِصْفٌ. (۳)

اور علامہ تقی الدین فاسی مالکی نے اپنی کتاب ”شفاء الغرام باخبار البلد الحرام“ میں علامہ ازرقی کے حوالے سے مسعی کی چوڑائی $\frac{1}{4}$ ذراع نقل کرنے کے بعد اپنی پیمائش کے مطابق اس کی چوڑائی ذراع حدید سے ۲۷ گز اور ذراع ید سے $\frac{1}{4}$ گز لکھی۔ ان کی عبارت درج ذیل ہے:

”وقد حررنا مقدار ما بين هذه الاعلام طولاً و عرضاً و ذلك أن من العَلَمِ الذي في حدّ باب المسجد الحرام المعروف بباب العباس عند المدرسة الأفضلية إلى العَلَمِ الذي يُقَابِلُهُ في الدار المعروفة بدار العباس ثمانية و عشرين ذراعاً إلا ربع ذراع بذرّاع الحديد، يكون ذلك بذرّاع اليد إحدى و ثلاثين ذراعاً و خمسة أسباع ذراع. و ذلك ينقص عما ذكره الأزرق في مقدار هذين العَلَمَيْنِ و من العَلَمِ الذي في المنارة المعروفة بمنارة ”عليّ“ إلى الميل المقابل له في الدار المعروفة بدار سلمة أربعة و ثلاثون ذراعاً و نصف ذراع و قيراطان بذرّاع الحديد، يكون ذلك بذرّاع اليد سبعة و ثلاثين ذراعاً و نصف ذراع و سُدُسٌ سُبْعُ ذراع.“ (۴)

اس موقع پر مولانا نصر اللہ رضوی اور مولانا ناصر حسین مصباحی نے جدید نظام پیمائش کے اعتبار سے بھی اس کا جائزہ لیا ہے۔ مولانا نصر اللہ رضوی صاحب لکھتے ہیں:

”ذراع دو قسم کا ہے، ذراع کرباس اور ذراع ہاشمی۔ اور ذراع کرباس 18 انچ = 46.2 سینٹی میٹر بتایا گیا ہے، جب کہ

(۱) الإعلام بأعلام بيت الله الحرام للعلامة قطب الدين محمد بن أحمد النهر والي الحنفی، ص ۱۰۷

(۲) المناسک و طُرُق الحج، ص: ۴۶۵، و فی النسخة الأخری، ص: ۵۰۲

(۳) عمارة المسجد الحرام ص ۲۹۹

(۴) شفاء الغرام، ص: ۳۲۵.

ذراع ہاشمی 61.6 سینٹی میٹر کا..... اس حساب سے عرض سعی $16.40 = 46.2 \times 35.5$ تقریباً ساڑھے سولہ میٹر ہوا۔ البتہ ذراع ہاشمی سے $21.86 = 61.6 \times 35.5$ یعنی تقریباً بائیس میٹر چوڑا ہے۔ اور سعودی تعمیر میں قدیم مسعی تقریباً 20 میٹر ہے۔“

مولانا ناصر حسین مصباحی صاحب نے ”معجم لغة الفقهاء“ اور ”المعجم الوسيط“ کے حوالے سے جدید نظام پیمائش کے اعتبار سے مسعی کی چوڑائی بڑی تفصیل کے ساتھ پیش کی ہے اور آخر میں لکھا ہے:

”ایک ذراع کی لمبائی 46.2 سینٹی میٹر ہوئی، اس کو مسعی کے عرض یعنی $35\frac{1}{2}$ میں ضرب دینے سے 1640 سینٹی میٹر ہوتا ہے، یعنی موجودہ رائج نظام میٹر کے حساب سے مسعی کا عرض تقریباً ساڑھے سولہ $16\frac{1}{2}$ میٹر ہوگا۔ اور اگر ذراع سے مراد ذراع ہاشمی ہو تو مسعی کا عرض ”معجم لغة الفقهاء“ کے اعتبار سے 2179.7 سینٹی میٹر یعنی تقریباً 22 میٹر ہوتا ہے۔ اور ”المعجم الوسيط“ کے اعتبار سے 2272 سینٹی میٹر یعنی ساڑھے بائیس میٹر ہوتا ہے۔ بہر صورت مؤرخین اور فقہا کی عبارات و اقوال کے پیش نظر مسعی کا عرض ساڑھے سولہ میٹر سے ساڑھے بائیس یا تیس میٹر تک ہو سکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں۔“

مختلف مورخین اور علما کی پیمائشوں میں اختلاف کی وجہ

کچھ مقالہ نگاروں نے مختلف علما و مورخین کی پیمائشوں میں اختلاف ذکر کرنے کے بعد ان کے درمیان تطبیق کی صورتیں بھی ذکر کی ہیں۔ مولانا محمد ناصر حسین مصباحی صاحب نے مورخین و علما کے اقوال میں اختلاف کے لیے چار توجیہات پیش کی ہیں، لیکن میں اختصار کے پیش نظر یہاں صرف حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی مدظلہ کی توجیہ پیش کرتا ہوں۔ آپ فرماتے ہیں:

”ان اقوال میں تطبیق یہ ہے کہ لوگوں کے مکانات کچھ مسعی کے عرض کے حدود میں بھی آگئے اس لیے اس کا عرض سمٹ کر کم ہو گیا، پھر جب وہ گھر کچھ بڑے تو کشادگی آئی اور جب زیادہ بڑے تو زیادہ کشادگی آگئی۔ چوں کہ مسعی کے کناروں پر کوئی روک نہیں لگائی گئی تھی، اس لیے بھول چوک کا امکان ضرور تھا۔“

(۲) جدید مسعی صفا و مروہ کی درمیانی حدود میں ہے یا باہر؟ اور اس میں سعی کا حکم کیا ہے؟

اس بات پر تمام مقالہ نگار حضرات کا اتفاق ہے کہ سعی صفا و مروہ کے درمیان ہی واجب ہے، لیکن ان کے درمیان اختلاف اس سلسلے میں پایا جاتا ہے کہ جدید مسعی، صفا و مروہ کی درمیانی حدود میں ہے یا باہر۔ مقالات کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ مقالہ نگار حضرات چار خانوں میں بٹے ہوئے ہیں:

① مسعی صفا و مروہ کی درمیانی حدود ہی میں معلوم ہوتا ہے۔ ② یہ، صفا و مروہ کی درمیانی حدود سے خارج اور علاحدہ ہے ③ اگر یہ صفا و مروہ کی حدود میں ہو تو اس میں سعی جائز ہے ورنہ ناجائز۔ ④ اگر جدید مسعی، قدیم مسعی سے مماثل اور متصل ہو

تو اس میں سعی ہو سکتی ہے، اگرچہ یہ خلاف سنت ہوگی۔

پہلی رائے: جدید سعی صفا و مروہ کی درمیانی حدود میں ہی معلوم ہوتا ہے۔ یہ رائے درج ذیل علمائے کرام کی ہے:

• مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور، راجستھان • مولانا مسیح احمد قادری مصباحی، بلرام پور • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، منو • مولانا محمد معین الدین مصباحی، فیض آباد • مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، پچھڑوا • مفتی محمد ابرار احمد امجدی، اوجھانگج، بستی • مولانا محمد انور نظامی مصباحی، کنگھرہ، ہزاری باغ • مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، کچھوچھ شریف۔

مولانا محمد معین الدین مصباحی لکھتے ہیں:

”مندرجہ بالا اقتباس سے جزم تو نہیں، لیکن اس بات کا ظن ضرور حاصل ہوتا ہے کہ صفا و مروہ کی پہاڑی بہت کشادہ اور وسیع و عریض تھی کہ صفا و مروہ کی بہت سی سیڑھیاں بھر گئیں اور یہ جاری ہے اور مروہ کے اوپر اہل مکہ کے مکانات آباد تھے اور جب یہ اتنی وسیع و عریض تھیں تو جدید سعی کے حدود صفا و مروہ میں ہونے کا ظن غالب ہے اور ظن سے بہت سے احکام ثابت ہوتے ہیں، کما لا یخفی، اس لیے جدید سعی میں سعی، ”سعی بین الصفا والمروہ“ ہی ہوگی۔“

مفتی آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”اگر (جدید سعی کی توسیع) حدود صفا و مروہ کے اندر ہوئی ہے تو (اس پر سعی، وجوب سعی کی ادائیگی کے لیے) کافی ہوگی۔“

قرآن سے پتہ چلتا ہے کہ یہ توسیع صفا و مروہ کے اندر ہوئی ہے۔“

مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی لکھتے ہیں:

”صفا و مروہ کافی وسیع و عریض پہاڑ تھے، کیوں کہ فی زمانہ ”جبل بوقیس“ اور صفا کے درمیان کافی فاصلہ ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حکومت سعودیہ نے دیگر آثار و شعائر کی طرح ان دونوں پہاڑوں کو بھی کافی کم کر دیا ہے، لہذا سعی کی موجودہ توسیع کے بعد اس میں سعی جائز و درست ہے۔“

مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی تحریر فرماتے ہیں:

”اور قیاس بھی یہ چاہتا ہے کہ جدید سعی میں سعی جائز ہو، اس لیے کہ صفا و مروہ دونوں کے بارے میں علمائے تحریر فرمایا ہے کہ یہ دونوں مکہ کے پہاڑ ہیں اور ظاہر ہے کہ پہاڑ کا اطلاق کسی چھوٹے ٹیلے پر نہیں ہوتا ہے، جس کی لمبائی چوڑائی، اونچائی مختصر ہو، بلکہ اس پر ہوتا ہے جو لمبا، چوڑا، اونچا ہو اور اس کی جڑ وسیع و عریض و عمیق ہو۔ حکومت سعودیہ کی توڑ پھوڑ اور خرد برد کی وجہ سے اب اگرچہ یہ ظاہر ایسا لگتا ہے کہ مختصر سا ہے، لیکن اگر اس کی جڑ کھود کر دیکھی جائے تو اتنا نہ ہوگا جو بظاہر نظر آتا ہے، بلکہ اس سے کہیں زیادہ کشادہ ہوگا۔ مروہ زمانہ کی وجہ سے صفا و مروہ کا کچھ حصہ زمین میں چھپ گیا ہے اور اوپر کا حصہ توڑ دیا گیا ہے، صرف نشانی کے لیے تھوڑا سا باقی رکھا ہے، لیکن نیچے کا حصہ ابھی جوں کا توں ہے، اس میں کوئی بجائے جاتے نہیں کیا گیا ہے، اس لیے جدید سعی میں جو ابھی فی الحال اضافہ کیا گیا ہے صفا و مروہ کے مابین ہونے کی وجہ سے سعی جائز ہونا چاہیے۔“

اسی سے ملتی جلتی بات مولانا انور نظامی نے بھی لکھی ہے۔

مفتی ابرار احمد امجدی، رحلۃ ابن بطوطہ، رد المحتار اور تہذیب الاسماء واللغات کی عبارتیں پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”اس تفصیل سے یہ واضح اشارہ ملتا ہے کہ حضرت امام نووی کے عہد میں صفا و مروہ کی وسعت ۱۲۵ فٹ سے زیادہ تھی اور موجودہ مسعی کی وسعت تقریباً ۲۰ میٹر یعنی ۶۲ فٹ ہے، اور جدید مسعی بھی تقریباً اتنا ہی ہے، اس لیے وہ بھی صفا و مروہ کی محاذات میں ہے اور جدید مسعی میں مسعی ”سعی بین الصفا والمروہ“ ہی ہے.... اس لیے یہ جائز و درست ہے۔“

مولانا رضاء الحق مصباحی مختلف کتابوں سے صفا و مروہ کی لمبائی، چوڑائی، اونچائی نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”اس سے اس بات کا ظن غالب حاصل ہوتا ہے کہ جانب مشرق توسیع شدہ نیامیدان مسعی، حدود صفا و مروہ کے اندر ہے، لہذا اس میں مسعی جائز ہے۔“

دوسری رائے: یہ ہے کہ اگر مسعی صفا و مروہ کی حدود میں ہو تو اس میں مسعی جائز ہے ورنہ ناجائز۔ یہ رائے قاضی فضل احمد مصباحی، مولانا محمد سلیمان مصباحی، مولانا شبیر احمد مصباحی کی ہے۔

قاضی فضل احمد مصباحی لکھتے ہیں:

”سوال نامے میں جس توسیع کا ذکر ہے وہ مسعی میں جانب مشرق ہے، اس سے ظاہر یہی ہے کہ یہ توسیع جانب عرض میں ہوئی ہے، لہذا اگر یہ توسیع ۳۵ گز کے اندر ہے تو مسعی جائز و درست ہے اور اگر ۳۵ گز سے زائد ہے تو زائد حصے میں مسعی کرنے کی صورت میں واجب ذمے سے ساقط نہ ہوگا۔“

تیسری رائے: یہ ہے کہ اگر جدید مسعی حدود صفا و مروہ سے باہر ہونے کے باوجود اس سے مماس، متصل اور ملصق ہو تو اس میں مسعی واجب کی ادانگی ہو جائے گی، مگر یہ ادانگی خلاف سنت اور مکروہ ہوگی۔ یہ رائے مولانا محمد عالم گیر مصباحی (چودھ پور) کی ہے۔ بالکل اسی سے ملتی جلتی بات مفتی عبدالسلام رضوی نے بھی کہی ہے۔

چوتھی رائے: یہ ہے کہ جدید مسعی صفا و مروہ کی درمیانی حدود سے بالکل خارج اور علاحدہ ہے، اس لیے اس میں ”سعی بین الصفا والمروہ“ نہیں ہے، اور وہ جائز نہیں۔ یہ رائے درج ذیل اہل علم کی ہے:

• مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی • مولانا محمد نصر اللہ رضوی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی • مولانا ابرار احمد اعظمی • مولانا محمد ناصر حسین مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی۔

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب رقم طراز ہیں:

”ان ساری تفصیلات سے ظاہر یہ ہوا کہ مسعی کی چوڑائی میں اضافے کی جتنی گنجائش تھی، اس سے کچھ بڑھ کر مسعی کی چوڑائی میں اضافہ کیا جا چکا ہے۔ اب مزید گنجائش باقی نہیں رہی۔ تو اب مولد النبی شریف کی سمت میں اضافہ کرتے ہوئے مزید ۲۰ میٹر چوڑے مسعی کی تعمیر حدود صفا و مروہ سے باہر ہے۔ نقشے بھی دیکھے گئے، ان سے بھی یہی پتہ چلتا ہے اور یہ احتمال کہ ان دونوں پر پہاڑ کا اطلاق ہوتا ہے تو ان کی جڑیں بھی کافی وسیع ہوں گی۔ یہ صرف احتمال ہے، جس کو مداربنا کر کوئی قطعی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔“

مولانا محمد عارف اللہ مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

”اس مقالے کی تیاری کے دوران سعودی عرب کے ایک عالم شیخ علوی بن عبدالقادر سقاف کا ایک مضمون ”حكم السعی فی المسعی الجدید“ دیکھنے کو ملا جس سے معلوم ہوا کہ سعودی عرب کے سب سے بڑے سرکاری مذہبی ادارے ”مجلس كبار علماء“ اور دوسرے بڑے علما مثلاً شیخ صالح اللحیدان، شیخ عبد الرحمن البراك، شیخ صالح الفوزان اور شیخ عبد المحسن العباد وغیرہم بھی جدید مسعی کو عرض میں صفا و مروہ کی حدود سے نہ صرف خارج مانتے ہیں بلکہ ان لوگوں نے شرعی، تاریخی اور لغوی ادلہ سے مؤید اپنے فتاویٰ، بیانات اور بحثوں کے ذریعہ ثابت کیا کہ جدید مسعی صفا و مروہ کی حد سے باہر ہے، اور اس میں جوازِ مسعی کے قائل علما کے شبہات کا انھوں نے رد بھی کیا۔“

مولانا محمد ناصر حسین مصباحی نے اپنے مقالے کی ”پانچویں بحث: مسعی عہد نبوی سے ۱۴۲۹ھ تک“ میں مختلف علما و مورخین کے حوالوں سے ۱۴۲۹ھ تک مسعی کی مختلف توسیعات کو بیان کیا ہے۔ بحث کے آخر میں لکھتے ہیں:

”تاریخ سے ثابت ہو گیا کہ مسعی میں جو بھی توسیع ہوئی ہے، وہ مسعی کی حد کے اندر ہی ہوئی ہے، ایسا نہیں ہے کہ غیر مسعی کو مسعی میں داخل کر دیا گیا ہو۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مسعی میں گھر اور دکانوں کے سبب تنگی ہو گئی تھی، لہذا مختلف زمانوں میں اس کی توسیع ہوتی رہی، یہاں تک کہ مسعی کو اس کے اصل عرض تک وسیع کر دیا گیا۔ لہذا اب اس میں کسی طرح کی توسیع کی گنجائش نہیں ہے۔ اور جب کسی بھی توسیع کی گنجائش باقی نہ رہی، تو حالیہ توسیع جو حکومت سعودیہ نے ۱۴۲۹ھ میں کی، جس کی وجہ سے اصل مسعی جس کا عرض بیس میٹر تھا اور توسیع کے بعد چالیس میٹر ہو گیا ہے، یہ توسیع جائز نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس میں سعی کرنا درست ہے۔“

اس کے بعد مزید لکھتے ہیں:

”مسعی شعائر اسلام میں سے ہے، اور تمام شعائر توقیفی ہیں، ان میں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں۔ نیز مسعی پوری امت مسلمہ میں ہر دور میں مشہور و معروف رہا ہے، اور اسی اصل مسعی میں سعی ضروری ہے، مسعی میں اس طرح توسیع کرنا کہ غیر مسعی کو مسعی بنادیا جائے جائز نہیں ہے۔ اس پر متعدد جزئیات شاہد ہیں:

❶ علامہ باجی نے منتقی شرح موطا میں فرمایا:

”والسعی بین العلمین هو الذي يقتضيه الحديث المذكور، وقد أعلمت الخلف ذینک

الموضعین حتی صار إجماعاً۔“ (۱)

❷ ملا علی قاری نے مرقاة المفاتیح میں فرمایا:

”والمسعی هو المكان المعروف اليوم، لإجماع السلف والخلف علیه کابر أعن کابر۔“ (۲)

❸ ابوعلی جوینی نے فرمایا:

(۱) منتقی شرح موطا، ج: ۲، ص: ۳۰۵

(۲) مرقاة المفاتیح لملا علی قاری، ج: ۵، ص: ۴۷۵

”و مکان السعی معروف لا یتعدی. (۱)

﴿۳﴾ علامہ فاسی نے فرمایا:

”و ما عن أحد منهم (أي أهل العلم) إنكارٌ لذلك (أي السعی في محل السعی المعروف) ولا أنه سعی في غير المسعی اليوم... فيكون إجراء السعی بمحل السعی مُجمَعاً عليه عند من وقع التغير في زمنهم و عند من بعدهم، والله تعالى أعلم.“ (۲)

﴿۵﴾ محمد طاہر کردی نے کہا:

”و موضع السعی هو هو، لم يتغير ولم يتبدل ولم ينقص ولم يزد.“ (۳)

﴿۶﴾ علامہ قطب الدین حنفی تحریر فرماتے ہیں:

”السعی بين الصفا والمروة من الأمور التعبدية التي أوجبها الله تعالى علينا، ولا يجوز العدول عنه، ولا تؤدَّى هذه العبادة إلا في ذلك المكان المخصوص الذي سعی رسول الله ﷺ فيه.“ (۴)

﴿۷﴾ منحة الخالق میں ہے:

”أن السعی بين الصفا والمروة من الأمور التعبدية في ذلك المكان المعروف.“ (۵)

﴿۸﴾ نہایت المحتاج میں ہے:

”وهو المسعی المعروف الآن.... فقد أجمع العلماء وغيرهم من زمن الأزرقي إلى الآن على

ذلك.“ (۶)

اس مقام پر مولانا ابراہیم احمد اعظمی صاحب نے ”جدید مسعی میں غور و خوض کا ایک اور پہلو“ کے عنوان سے ایک اہم بات پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صفا سے مروہ تک مسعی دو حصوں میں منقسم ہے: مسعی موضع المشی (چلنے کی جگہ) مسعی موضع الهرولة (دوڑنے کی جگہ) کوہ صفا سے میل اول تک ”موضع المشی“ ہے، میل اول سے میل ثانی تک بطن وادی ”موضع الهرولة“ ہے پھر میل ثانی سے مروہ تک ”موضع المشی“ ہے۔ موضع الهرولة کا طول مسافت علامہ ازرقی اور علامہ فاسی کے بیان کے مطابق ۱۲۱ گز ہے اور فقہاء و مورخین کی صراحت کے مطابق بطن وادی اور موضع الهرولة کا عرض ۳۵ گز ہے۔ اب اگر بالفرض کوہ صفا و مروہ کی قدیم وسعت کا تخمینہ لگاتے ہوئے جدید مسعی کا مابین الصفا والمروة ہونا ثابت ہو جائے

(۱) نہایت المطلب، ج: ۴، ص: ۳۰۴

(۲) شفاء الغرام، ج: ۱، ص: ۵۲۱

(۳) التاریخ القویم، ج: ۵، ص: ۳۶۳

(۴) الإعلام ص ۱۰۳ / تحصیل المرام، ج: ۱، ص: ۳۴۲

(۵) منحة الخالق البحر الرائق، ج: ۲، ص: ۵۸۶، کتاب الحج، باب الإحرام، دار الكتب العلمية، بيروت

(۶) نہایت المحتاج، ج: ۳، ص: ۳۹۱

پھر بھی مسعی کے جزو اہم ”بطن الوادی“ اور ”موضع الهرولہ“ کو جدید مسعی کی طرف منتقل کرنا غیر متصور و ناممکن ہے۔ لا محالہ جدید مسعی قدیم مسعی کے اہم جز ”بطن الوادی“ سے خالی ہوگا لہذا جدید مسعی میں سعی مامور بہ کی ادائیگی کی بالکل گنجائش نہیں ہے۔ اسی لیے جب علامہ برجنیدی نے بطن وادی سے انحراف کی صورت میں بزعم خود سعی مشروع کا تصور پیش کیا اور کہا کہ ”ما بین الصفا والمروہ“ کہیں بھی سعی کی جاسکتی ہے تو اس پر حضرت ملا علی قاری نے تعاقب کرتے ہوئے اپنی کتاب ”المسلك المتقسط“ میں ص: ۸۷ پر فرمایا کہ یہ علامہ برجنیدی کا عجیب قول ہے۔

ناظم مجلس شرعی حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی صاحب نے اس سلسلے میں بہت محققانہ گفتگو فرمائی ہے۔ وہ رقم طراز ہیں:

منحة الخالق حاشیہ بحر الرائق میں ہے:

”(مهمة) ذكر الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه على الكنز أن مسافة ما بين الصفا والمروة سبع مائة وخمسون ذراعاً فعليه فعدة السعي خمسة آلاف ومائتان وخمسون ذراعاً اه وفي الشمني سبع مائة وستة ستون ذراعاً و اما عرض المسعى فحكى العلامة الشيخ قطب الدين الحنفی فی تاریخہ نقلاً عن تاریخ الفاکھی أنه خمسة وثلاثون ذراعاً، ثم قال: وههنا إشكال عظیم ما رأيت أحداً تعرّض له وهو أن السعي بين الصفا والمروة من الأمور التعبدية في ذلك المكان المخصوص، وعلى ما ذكر الثقات أدخل ذلك المسعى في الحرم الشريف وحوّل ذلك المسعى إلى دار ابن عباد كما تقدم والمكان الذي يُسعى فيه الآن لا يتحقق أنه من عرض المسعى الذي سعی فيه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو غيره فكيف يصح السعي فيه وقد حوّل عن محله؟ ولعل الجواب أن المسعى كان عريضا و بُنيَتْ تلك الدُّورُ بعد ذلك في عرض المسعى القديم فهدمها المهديُّ وأدخل بعضها في المسجد الحرام وترك البعض ولم يُحوّل تحويلاً كلياً وإلا لأنكره علماء الدين من الأئمة المجتهدين اه ملخصاً من المدنى.“ (۱)

اس عبارت سے کئی ایک اہم فائدے حاصل ہوئے:

(الف) مسعی کا عرض ۳۵ ذراع ہے۔

(ب) اس مکان مخصوص میں سعی امور تعبدیہ میں سے ہے۔ اس مکان مخصوص میں لفظ ”اُس“ کا اشارہ ”عرض مسعی“ کی طرف ہے اور ”مکان مخصوص“ سے مراد وہی مکان معروف ہے، اور ”امور تعبدیہ“ کے لفظ سے عیاں ہے کہ اُس مکان مخصوص میں سعی کا عبادت ہونا شارع علیہ السلام کے فرمان و عمل سے ثابت ہوا، اس میں عقل کو کچھ بھی پرمارنے کی گنجائش نہیں ہے۔

(ج) خلیفہ مہدی کے زمانے میں مسعی کی توسیع ہوئی، مگر اس میں تحویل کلی نہ ہوئی کہ سعی کے مکان معروف سے ہٹا

(۱) منحة الخالق على البحر الرائق، ج: ۲، ص: ۵۸۵، ۵۸۶، باب الاحرام من كتاب الحج، دار الكتب العلمية، بيروت

کر کسی نئی جگہ کو مسعی بنادیا گیا ہو، بلکہ یہ صرف تحویل جزئی ہوئی کہ قدیم مسعی کے حدود سے لوگوں کے مکانات ہٹا کر وہاں تک مسعی بڑھا دیا گیا۔

(د) اگر یہ توسیع خارج مقام پر ہوئی ہوتی تو اس وقت کے علمائے دین وائمہ مجتہدین نے اس پر انکار فرمایا ہوتا کہ اس وقت علما بلا خوف نہی عن المنکر فرماتے تھے۔

(ه) شیخ مدنی رحمہ اللہ نے یہ بات جزم کے ساتھ نہیں فرمائی، بلکہ فرمایا کہ ”شاید قدیم مسعی توسیع کی حد تک کشادہ تھا جو لوگوں کے مکانات کی وجہ سے سمٹ گیا تھا“ مگر حق یہ ہے کہ یہ بات شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ مہدی کے زمانے میں وہ توسیع قدیم مسعی کے حدود میں ہوئی تھی، جو مسعی الرسول ﷺ تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ توسیع دار ابن عباد تک ہوئی اور وہ خیر القرون میں مسعی کی آخری حد تھا، جیسا کہ بخاری شریف میں ہے:

وقال ابن عمر: السعي من دار بني عبّاد إلى زقاق بني أبي حسين. اه (۱)
قسطلانی میں ہے:

قال سفیان فیما رواه الفاکھی: هو بین العلمین. اه (۲)

ٹھیک یہی تحدید علامہ تقی الدین فاسی مکی مالکی نے بھی کی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے شفاء الغرام باخبار البلد الحرام للفاسی، ج: ۱، ص: ۳۲۴-۳۲۵، اس کی کچھ عبارت اسی تلخیص کے ص: ۳ پر گزر چکی ہے) علامہ ابو الولید احمد بن محمد الازرقی (متوفی ۲۲۲ھ/۷۷۳ء) اپنی مشہور زمانہ کتاب ”اخبار مکة المشرفة“ میں رقم طراز ہیں:

ذرع ما بین الصفا والمروة الخ. (یہ عبارت اسی تلخیص کے ص: ۲ پر گزر چکی ہے۔)

ان تاریخی حقائق سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ مسعی کی توسیع پہلے بھی ہوئی ہے، مگر ساتھ ہی یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ توسیع مسعی الرسول ﷺ کے حدود میں تھی، اس سے کبھی انحراف نہ ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ جو علما بلا تامل امر بالمعروف ونہی عن المنکر فرماتے تھے خاموش رہے۔

ہاں مسعی کے عرض میں کمی بیشی ہوتی رہی ہے، مگر خیر القرون کے حدود سے کبھی تجاوز نہ ہوا۔ اس لیے ہر عہد اور ہر قرن میں مسعی مکان معروف و مخصوص ہی رہا جس میں سلفاً خلفاً برابر سعی ہوتی رہی، اس لیے اسی مسعی میں سعی واجب ہے جو مسعی الرسول ﷺ ہے اور آج کے جدید مسعی میں سعی ناجائز و عبث کام ہے کہ یہ خالص ”مسعی الوہابیۃ النجدیۃ“ ہے۔ جب اس بات پر سلف و خلف کا اجماع ہے کہ مسعی مکان معروف و مخصوص ہے اور اس سے انحراف جائز نہیں ورنہ خرق اجماع لازم آئے گا تو اس سے لازمی طور پر دو امور میں سے ایک ضرور ثابت ہو جاتا ہے۔ یا تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ جبل صفا و مروه کے عرض کی وسعت وہی ہے جو مکان معروف کی ہے، یا یہ اجماع ”بَیِّنَات“ کے عموم کا مَحْضُص ہے، تو اس

(۱) صحیح البخاری، ج: ۱، ص: ۲۲۳، کتاب المناسک، باب ما جاء فی السعی بین الصفا والمروة، مجلس البرکات، مبارک فور

(۲) حاشیۃ صحیح البخاری، ج: ۱، ص: ۲۲۳

طور پر بھی سعی صرف قدیم سعی میں ہی جائز ہے۔ بلکہ حق یہ ہے کہ جبل صفا و مروہ کے غرض کی وسعت سعی کے غرض سے زیادہ نہیں ہے، جیسا کہ امام ابو زکریا محی الدین نووی رحمۃ اللہ علیہ کے درج ذیل انکشاف سے عیاں ہے، آپ رقم طراز ہیں:

الصفة: هو مبدأ السعي، وهو مكان مرتفع عند باب المسجد الحرام وهو أنف من جبل أبي قبيس، وهو الآن إحدى عشرة درجة فوقها أَرْجُ كايوان، و عرض فُتْحَة هذا الأَرْج نحو خمسين قدماً. و أما المروة فلاتئة جدا، و هي من أنف جبل قَعِيقَعان، و هي درجتان و عليها أَرْج نحو أربعين قدماً. اه (۱)

قدم کا معنی ہے فُٹ، اور فُٹ کا معنی ہے قدم۔ تو صفا پر بننے والا ان کی وسعت عرض میں پچاس فٹ ہوئی اور صفا پر چڑھنے کے لیے جو زینے بنائے گئے تھے وہ ظاہر یہ ہے کہ مغرب اور شمال کی سمت میں تھے کہ انھیں اطراف میں چڑھنے اور اترنے کی حاجت تھی۔ رہے سمت مشرق و جنوب تو ادھر چڑھنے اترنے کی حاجت نہ تھی، اس لیے گمان غالب یہ ہے کہ سمت مشرق میں زینے نہ ہوں گے۔ تاہم زمین سے چوٹی کا فاصلہ وہی دس گیارہ زینے کے قریب ہوگا، پہاڑ کا زینہ کچھ کم و بیش ایک فُٹ کا ہوتا ہے اس لیے اس حساب سے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں صفا کی زمینی وسعت کچھ کم و بیش اکسٹھ (۶۱) فٹ ہوئی جو قدیم سعی (قبل ۱۶ رمضان ۱۴۲۹ھ / ۲۰۰۸ء) کی وسعت کے قریب ہے، کیوں کہ یہ سعی ۲۰ میٹر کا ہے اور ایک میٹر برابر تین فٹ تین انچ لگ بھگ۔ تو اس کے اکسٹھ فٹ، بیس انچ ہوئے۔ رہ گیا مروہ تو ہمارے مشاہدے میں اس کی وسعت آج بھی صفا جیسی ہے اور کوئی بھی شخص دونوں پہاڑوں کا سرسری جائزہ لے کر یہ محسوس کر سکتا ہے، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے چالیس فٹ کے قریب مروہ پر بننے والا ان کی وسعت بتائی ہے، مروہ کی نہیں اور یہ ہو بھی نہیں سکتا کہ ظاہر کے خلاف ہے۔

صفا پر بننے والا ان کے تعلق سے اس طرح کا فرق نہیں کیا جاسکتا کہ آج بھی صفا کی وسعت کچھ کم و بیش اتنی ہی ہے جو ”تہذیب الاسماء“ میں اس پر بننے والا ان کی بتائی گئی ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ ہمارا یہ قدیم سعی جس کی وسعت عرض میں ۲۰ میٹر ہے اور جس کا ”شرعی سعی“ ہونا اجماعی ہے وہ صفا و مروہ کی وسعت کے مطابق ہے۔ بہ لفظ دیگر صفا و مروہ کی وسعت عرض میں ”شرعی سعی“ کی وسعت سے زیادہ نہیں، اس لیے جدید سعی ”بین الصفا والمروہ“ نہیں ہے اور نہ اس میں سعی جائز ہے۔“

۳) اگر جدید سعی میں سعی کرنے سے سعی مامور بہ سے سبک دوشی نہیں ہوتی

تو موجودہ حالات میں اسلامی شریعت کی رو سے امت مسلمہ کے لیے راہِ عمل کیا ہے؟

اس سوال کا تعلق ان حضرات سے ہے جو جدید سعی کو صفا و مروہ کی درمیانی حدود سے خارج قرار دیتے ہیں اور اس میں سعی کو ناجائز یا خلاف سنت کہتے ہیں۔ اس حیثیت سے متعلقہ مقالات کا جائزہ لینے کے بعد یہ بات سامنے آئی کہ بعض مقالہ نگاروں نے اس گوشے کی جانب کوئی توجہ نہیں دی، جن حضرات نے اس گوشے کی طرف توجہ فرمائی ہے وہ چار طرح کے نظریات رکھتے ہیں۔ پہلا نظریہ: بہ وجہ مجبوری جدید سعی میں سعی ہو جائے گی اور اس پر کچھ لازم نہیں۔ اس نظریہ کے حامل دو علمائے

(۱) تہذیب الاسماء واللغات، ص: ۱۸۱، ج: ۱

کرام ہیں۔ (۱) مفتی عبدالسلام رضوی (۲) مولانا محمد سلیمان مصباحی۔

مفتی عبدالسلام صاحب فرماتے ہیں:

”بوجہ مجبوری (جدید مسعیٰ میں سعی) کرنے کی وجہ سے نہ دم واجب ہوگا، نہ صدقہ، البتہ افضل ہے کہ صدقہ کر دے۔“

مولانا محمد سلیمان مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

”سعودی حکومت کی پابندیوں کی وجہ سے حجاج و معتمرین پر کوئی کفارہ نہیں، پھر بھی اگر کوئی صاحب اطمینان قلب کے

لیے دم دے دیں تو یہ احوط ہے۔“

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ اس صورت میں دم دینا واجب ہے۔ یہ نظریہ بھی دو علمائے کرام کا ہے۔ (۱) مولانا محمد

ناصر حسین مصباحی (۲) مولانا شبیر احمد مصباحی۔

مولانا ناصر حسین مصباحی صاحب نے تبیین الحقائق (ج: ۴، ص: ۳۱۵)، عنایہ شرح ہدایہ (ج: ۴، ص: ۱۲۵)، مبسوط

سرخسی (ج: ۴، ص: ۶۲)، جوہرہ نیرہ (ج: ۲، ص: ۱۵۷)، بحر العلوم (ج: ۱، ص: ۱۳۴)، اللباب فی شرح الکتب (ج: ۱، ص: ۹۲)،

مجمع الانہر (ج: ۱، ص: ۴۳۴)، کی ان عبارتوں سے استدلال کیا ہے جن میں ترک واجب پر لزوم دم کی صراحت ہے۔

تیسرا نظریہ: یہ ہے کہ جدید مسعیٰ میں سعی کی اجازت نہیں، اور اگر کسی عذر کی وجہ سے قدیم مسعیٰ میں سعی ترک ہو

جائے تو حج ہو جائے گا، اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ یہ نظریہ مولانا محمد رفیق مصباحی کا ہے۔

چوتھا نظریہ: حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی (ناظم مجلس شرعی) کا ہے۔ آپ نے ”رخصت کی تلاش“ کے

عنوان کے تحت موجودہ حالات میں امت مسلمہ کے لیے آسانی کی راہیں تلاش کرنے کی شرعی حاجت ثابت کی ہے اور پھر ”جواز

کے راستے“ کے عنوان کے تحت امت کے لیے تین راہیں بتائی ہیں۔ اصل کے اعتبار سے جدید مسعیٰ میں سعی کو ناجائز اور مامور بہ

کی ادائیگی سے سبک دوشی کے لیے ناکافی قرار دینے اور حج نفل کے لیے سفر نہ کرنے کی تلقین کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”یہ سارے احکام اپنی جگہ حق اور واجب العمل ہیں، مگر کیا نجدی حکومت اور شائقین حج و عمرہ اس پر عمل درکنار،

سنجیدگی سے غور بھی کر سکتے ہیں، اس کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ جہاں تک نجدی حکومت کا سوال ہے تو وہ بہت ضدی

حکومت ہے، وہ شریعت کے احکام کے خلاف اپنے احکام جاری کرتی رہتی ہے، اس لیے اس سے کوئی توقع نہیں کہ وہ

احیائے سنت کرے گی، بلکہ اس کے برخلاف اپنی ایجاد کردہ بدعت پر عمل کرنے کے لیے مجبور کرے گی اور اس کی خلاف

ورزی کرنے پر وہ قید و بند اور زد و کوب کے مراحل سے بھی گزار سکتی ہے۔

دوسری طرف شائقین حج و عمرہ کا یہ حال ہے کہ وہ حج پر حج اور عمرہ پر عمرہ کرنے کے باوجود نئے حج و عمرہ کا عزم رکھتے

اور وقت آنے پر رخت سفر باندھ لیتے ہیں، شاید کچھ خدا کے بندے ہوں جو حج نفل و عمرہ سے رُکیں۔ اس طرح ہر سال

لاکھوں حجاج و معتمرین کا ترک سعی کے گناہ میں مبتلا لازم آئے گا اور لاکھوں افراد تو ایسے بھی ہوں گے جو حلال ہی نہ ہوں گے،

مگر حلال شخص کے وہ سب کام کریں گے جو حالت احرام میں حرام ہیں، تو وہ حرام در حرام میں مبتلا ہوتے رہیں گے۔ دم دیں

تو لاکھوں روپے کا ضیاع لازم آئے گا جو بلاشبہ ضرر شدید ہے۔ یہاں پر یہ نہ سوچا جائے کہ لوگ جدید مسعیٰ میں سعی کے لیے

مجبور ہیں، اس لیے گناہ کا بار اُن پر نہ پڑنا چاہیے، کیوں کہ جب لوگوں کو معلوم ہے کہ شرعی مسعی میں وہ حکومت کے جبر و دباؤ کی وجہ سے سعی نہیں کر سکتے توج و عمرہ کا احرام باندھنا ترک سعی پر اقدام ہوا۔ آخر وہ کام کیوں کیا جس سے ترک سعی کا ارتکاب لازم آئے، تو گناہ میں ابتلا عام سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اس لیے رخصت کی تلاش ضروری ہوئی۔“

پھر آپ نے جواز کے تین راستے بتائے ہیں جن کا خلاصہ ترتیب کے ساتھ درج ذیل ہے:

[۱] ایسے حرج شدید و ضرر عظیم کی صورت میں حنفی، شافعی، مالکی مذہب کے پیروکاروں کے لیے مذہب امام احمد بن حنبل میں گناہ سے بچنے کی گنجائش ہے، کیوں کہ ایک روایت کے مطابق وہ سعی کو سنت قرار دیتے ہیں اور ترک پر دم کا حکم نہیں دیتے۔ جمہور علما نے یہی روایت نقل کی ہے، جیسا کہ تفسیر خازن (ج: ۱، ص: ۹۶) اور تفسیرات احمدیہ (ج: ۱، ص: ۴۰) کی عبارتوں میں اس کی صراحت ہے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے المغنی میں امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے دو طرح کے قول سعی کے رکن ہونے اور سنت ہونے کے ذکر فرمائے ہیں، مگر دونوں کو ہی بلفظ روایت ذکر کیا ہے جس سے یہ تعین نہیں ہو پاتی کہ حضرت امام کا مذہب کیا ہے۔ مگر اس کے باوجود ابھی ہم اس پر عمل کی اجازت نہیں دیتے، کیوں کہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں مذہب امام اعظم کو ”وہو اولی“ کہہ کر ترجیح دی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”قال القاضي: هو واجب، ليس بركن، إذا تركه وجب عليه دمٌ وهو مذهب الحسن و أبي حنيفة والثوري وهو اولی.“ (۱)

تو ممکن ہے حنبلی مذہب اب یہی ہو، پھر تقلید غیر کا کوئی حاصل نہ ہوگا۔

علاوہ ازیں اس امر کی بھی تحقیق ضروری ہے کہ خود مذہب حنفی میں ترک سعی کے گناہ سے بچنے کا کوئی راستہ ہے یا نہیں، کیوں کہ تقلید غیر کی اجازت اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک کہ اپنے مذہب میں گنجائش کے تمام راستے بند نہ ہوں، یہاں تک کہ ضرورت متحقق ہو تو بھی اپنے مذہب کے قول ضعیف پر ہی عمل اولیٰ ہوتا ہے۔

اس حیثیت سے جب ہم فقہ حنفی کے مسائل سعی پر نظر ڈالتے ہیں تو دو امکانات نظر آتے ہیں:

[۲] ایک یہ کہ صفا سے سعی کی ابتدا ایک روایت پر سنت ہے، لہذا مروہ سے صفا کو سعی کی جائے تو وہ بھی شمار میں آئے گی۔

(پھر آپ نے در مختار و رد المحتار (ج: ۳، ص: ۴۷۲) اور مسلك متقسط (ص: ۱۱۸-۱۲۰) کی عبارت

پیش کرنے کے بعد لکھا:)

”اس تشریح کے مطابق حاجی و معتمر کو چاہیے کہ چار بار مروہ سے صفا کو جائیں تو سعی واجب ادا ہو جائے گی، رہ گئے تین

چکر تو ہر چکر کے بدلے صدقہ ادا کر دے، صدقہ سے مراد صدقہ فطر کی مقدار ہے، اس طرح سعی کے وجوب سے سبک دوشی ہو جائے گی۔“

[۳] پھر اپنے مقالہ میں شرح لباب (ص: ۲۳۸)، رد المحتار (ج: ۲، ص: ۲۱۷)، پھر شرح لباب (ص: ۲۲۳) اور

ارشاد الساری إلى منسك الملا علی القاری (ص: ۲۲۳) کی عبارتیں ذکر کرنے کے بعد ان کا نچوڑ ان الفاظ میں

(۱) المغنی، ج: ۳، ص: ۳۸۹

پیش فرمایا ہے:

”ترک سعی اگر عذر سماوی کی وجہ سے ہو تو بالاتفاق دم واجب نہ ہوگا، اور اگر عذر بندے کی طرف سے ہو مثلاً کسی کو ترک سعی پر مجبور کر دے تو علامہ فاسی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اب بھی دم کا وجوب نہ ہوگا۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ بندے کی طرف سے پائے جانے والے عذر کی وجہ سے سعی کا ترک ہو تو اس سے دم کے واجب ہونے، نہ ہونے میں اختلاف ہے، اب اگر دونوں قول یکساں قوت کے ہوں تو دونوں میں سے کسی بھی ایک کو اختیار کرنے کی اجازت ہوگی۔ غنیہ شرح منیۃ میں ہے:

”فاعمل بما تختار، والا احتیاط أولى۔“ (۱)

اور اگر علامہ فاسی کا قول ضعیف ہو تو لوگوں کو گناہ سے بچانے کے لیے اسے اختیار کرنے کی اجازت ہوگی اور اسے اختیار کرنا دوسرے امام کی تقلید سے اولیٰ ہوگا۔ حاشیہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”عند الضرورة تقليد “قليل” في المذهب أحسن من تقليد مذهب الغير۔“ (۲)

پھر یہ اختلاف اس وقت ہے جب عذر من جهة العباد ایک یا چند افراد کے حق میں ہو اور اگر عوام و خواص، مرد و عورت، جوان بوڑھے ہر طرح کے بے شمار لوگوں کے حق میں ہو، یعنی عموم بلویٰ ہو چکا ہو تو وہ اختلاف نہ ہونا چاہیے کہ عموم بلویٰ بجائے خود باعث تخفیف ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ۔“ (القرآن الحکیم)

ہمارے مسئلہ دائرہ میں صورت حال یہی ہے کہ جدید مسعی جو دراصل غیر مسعی ہے، میں پہلے ہی سال ابتلا عام ہو چکا ہے، پھر ہر سال موسم عمرہ ”ربیع الاول ورمضان المبارک“ اور موسم حج ”ذوالقعدہ و ذوالحجہ“ میں انسانوں کا سیلاب عظیم اس میں مبتلا ہوگا اور ہوتا رہے گا۔ اس لیے بر بنائے حرج شدید و عموم بلویٰ و فساد مظنون لظن غالب یہ ترک سعی عفو ہونا چاہیے۔“ (مقالہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب، ص: ۱۳ تا ۱۷ ملخصاً)

یہ تمام مقالات کا خلاصہ، اب اس کی روشنی میں درج ذیل گوشے تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

تنقیح طلب گوشے

(۱) صفا و مروہ اور ان کے درمیان کا طول و عرض کیا ہے؟ اور کیا مسعی کی تحدید و تعیین عہد نبوی ہی سے تھی؟

(۲) جدید مسعی، صفا و مروہ کے درمیانی حدود کے اندر ہے یا باہر، یا کچھ حصہ اندر اور کچھ باہر؟

(۳) اور بہر صورت جدید مسعی میں سعی کرنے سے سعی مامور بہ سے سبک دوشی ہو جائے گی، یا نہیں؟

(۱) غنیۃ شرح منیۃ، بحث زلۃ القاری، ص: ۹۳

(۲) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، ج: ۱، ص: ۶۳، رسالہ الطراز المعلم، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) الحج ۲۲، آیت: ۷۸

(۴) اگر نہیں تو موجودہ صورت حال میں اسلامی شریعت کی رو سے امت مسلمہ کے لیے راہِ عمل اور راہِ نجات کیا ہے؟

فیصلے

جدید مسعی میں سعی کا حکم

مجلس شرعی کے اجلاس میں بحث و تمحیص کے بعد جس حل پر اتفاق ہوا، وہ یہ ہے کہ مذہب حنفی کے ایک قول کے مطابق صفا سے سعی کی ابتدا سنت ہے، اس قول پر اگر مروہ سے صفا کی طرف سعی کی جائے تو وہ بھی شمار میں آئے گی۔ ایسی صورت میں ہر حاجی و معتمر کو چاہیے کہ چار بار مروہ سے صفا کی طرف جائے یعنی کل آٹھ چکر لگائے تو چار چکر قدیم مسعی میں ہو جائیں گے، اتنے سے اکثر سعی ادا ہو جائے گی اور باقی تین چکر ناقابل شمار ہونے یا فوت ہونے کی وجہ سے دم واجب نہ ہوگا بلکہ اخیر کے تین چکروں میں سے ہر چکر کے عوض ایک صدقہ فطر کی مقدار تصدق لازم ہوگا۔ اور اگر کل چودہ چکر لگالیں تو قدیم مسعی میں سات چکر پورے ہو جائیں گے اور صدقہ کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔

مسعی معذورین جن کا ایک چکر بھی قدیم مسعی میں ہونے کی گنجائش نہیں رکھی گئی، ان کے بارے میں حکم فقہ یہ ہے کہ بر بنائے عذر فوت سعی کی وجہ سے دم یا صدقہ واجب نہ ہوگا۔

مسعی حکومت سعودیہ سے مطالبہ یہ ہے کہ تمام نصوص و روایات کی اہمیت کو بھی سامنے رکھے اور انتظامی سہولت بھی پیدا کرے۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ قدیم مسعی کے اوپر سعی کے لیے ایک یا کئی منزلیں بنائے، تاکہ اطراف عالم سے حجاز مقدس پہنچنے والے حجاج و معتمرین کے مناسک پورے طور سے ادا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



مآخذ و مصادر

<https://ataunnabi.blogspot.in>

for more books click on the link
<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

مآخذ و مصادر

اسماء کتب	اسماء مصنفین	سنہ وفات ہجری
قرآن کریم	(خداے حی و قیوم کا کلام اور پوری شریعت اسلامیہ کا مآخذ و سرچشمہ)	

تفاسیر و اصول

الجامع لاحکام القرآن	امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الرازی	۳۷۰ھ
تفسیرات احمدیہ	علامہ شیخ احمد بن ابوسعید ملا جیون جون پوری ایٹھوی	۱۱۳۰ھ
الاتقان فی علوم القرآن	امام جلال الدین سیوطی	۹۱۱ھ
بیضاوی شریف	علامہ عبداللہ بن عمر بیضاوی	۶۹۱ھ

کتب حدیث:

موطا امام محمد	امام ابو عبداللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
کتاب الآثار	امام ابو عبداللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
مسند امام احمد بن حنبل	امام احمد بن حنبل	۲۴۱ھ
صحیح بخاری	امام محمد بن اسماعیل بخاری	۲۵۲ھ
صحیح مسلم	امام مسلم بن حجاج قشیری	۲۶۱ھ
سنن بیہقی	علامہ ابو بکر احمد بن حسین بن علی	۴۵۸ھ
مستدرک للحاکم	علامہ ابو عبداللہ حاکم	۴۰۵ھ
سنن ابن ماجہ	امام ابو عبداللہ محمد بن یزید ابن ماجہ	۲۴۳ھ
جامع ترمذی	امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی	۲۷۹ھ
جامع المسانید	علامہ محمد بن محمود خوارزمی	۶۶۵ھ
مجمع الزوائد	علامہ نور الدین علی ابن ابی بکر میثمی	۸۰۷ھ
مشکوٰۃ المصابیح	علامہ شیخ ولی الدین عراقی	۷۴۲ھ

شروح حدیث:

۸۵۵ھ	علامہ بدر الدین ابی محمد محمود بن احمد عینی	عمدة القاری
۸۵۲ھ	علامہ شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر عسقلانی	فتح الباری
۱۰۵۲ھ	شیخ عبدالحق محدث دہلوی	اشعة اللمعات

کتب فقہ:

۱۸۹ھ	امام عبد اللہ محمد بن حسن شیبانی	کتاب الاصل
۲۸۳ھ	علامہ شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی	المبسوط
۲۸۳ھ	علامہ شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی	الحیظ
۸۶۱ھ	امام کمال الدین محمد بن عبد الواحد	فتح القدیر
۱۰۸۱ھ	علامہ خیر الدین بن احمد بن علی رملی	الفتاویٰ الخیریہ لنفع البریہ
۱۲۵۲ھ	علامہ محمد امین بن عمر شامی	تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ
۱۰۱۴ھ	علامہ علی بن سلطان، ملا علی قاری	المسلك المتقسط
۱۳۰۲ھ	علامہ سید احمد طحاوی	طحاوی علی الدر المختار
۷۳۷ھ	علامہ محمد بن محمد، المشہور ابن الحاج	المدخل
۱۰۱۴ھ	شیخ رحمۃ اللہ سندھی مکی	لباب المناسک
۷۱۰ھ	علامہ عبد اللہ بن احمد بن محمود	کنز الدقائق
۱۲۵۲ھ	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	منحة الخالق
۹۷۰ھ	علامہ زین الدین بن ابراہیم بن نجیم	بحر الرائق
۹۷۳ھ	شیخ عبد الوہاب شعرانی	میزان الشریعۃ الکبریٰ
.....	الکواکب الدریہ

جمعیۃ ارباب المقاصد شرح عقیلۃ اتراب القصاص

۳۳۴ھ	حاکم شہید ابو الفضل محمد بن محمد بن احمد	المنتقى
۱۰۱۰ھ	علامہ شیخ شہاب الدین احمد بن یونس شلبی حنفی	حاشیۃ الشلمی تبیین الحقائق
	قاضی جکن، حنفی، ہندی	خزانۃ الروایات
۵۸۶ھ	امام احمد بن محمد بن عمرو ابو نصر عتباتی	فتاویٰ عتباتیہ

جامع المضمرات	علامہ جمال الدین یوسف بن محمد بن عمر بن یوسف صوفی مازونی
کافی	حاکم شہید محمد بن محمد حنفی
الحدیقة الندیة	علامہ عبدالغنی نابلسی	۱۱۴۳ھ
جامع الرموز	علامہ شمس الدین محمد خراسانی	۹۶۲ھ
مختصر القدوری	علامہ ابوالحسین احمد بن محمد قدوری حنفی	۲۲۸ھ
الجوهرة البیضاء	علامہ ابوبکر بن علی بن محمد بن ابی المفاخر	۵۶۵ھ
تبيين الحقائق	علامہ فخر الدین عثمانی بن علی زلیعی	۷۴۳ھ
بداية الجہد	امام ابی الولید محمد بن احمد بن محمد بن القرطبی	۵۹۵ھ
الاختیار لتعلیل المختار	ابوالفضل مجد الدین عبداللہ بن محمود بن مودود موصلی حنفی	۶۸۳ھ
ہدایہ	حضرت شیخ الاسلام مولانا برہان الدین علی بن ابی بکر مرغینانی، حنفی	۵۹۳ھ
عنایہ	علامہ اکمل الدین محمد بن محمد بارتی	۷۸۶ھ
بنایہ	امام بدر الدین ابو محمد عینی	۸۵۵ھ
کفایہ	علامہ جلال الدین بن شمس الدین خوارزمی	۸۰۰ھ
در مختار	علامہ علاء الدین حصکفی	۱۰۸۸ھ
ردالمحتار	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
النہر الفائق	علامہ سراج الدین عمرو بن نجیم مصری	۱۰۰۵ھ
شرح نقایہ	علامہ علی بن سلطان ملا علی قاری	۱۰۱۴ھ
فتاویٰ قاضی خان	علامہ حسن بن منصور قاضی خاں	۵۹۲ھ
فتاویٰ بزازیہ	علامہ محمد بن محمد بن شہاب بن بزار	۸۲۷ھ
ملتی الأبحر	شیخ ابراہیم بن محمد حلبی، حنفی	۹۵۶ھ
مجمع الأنہر	شیخ عبداللہ بن محمد بن سلیمان	۱۰۷۸ھ
الحاوی	علامہ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی	۹۱۱ھ
غنیۃ المستملی	علامہ محمد ابراہیم بن محمد حلبی	۹۵۶ھ
نہایہ	علامہ حسام الدین حسن بن علی سغناقی حنفی	۷۱۱ھ
فتاویٰ تاتار خانیہ	علامہ بن علاء انصاری، دہلوی	۷۸۶ھ
الأشباہ والنظائر	علامہ زین الدین بن ابراہیم بن نجیم	۹۷۰ھ

۱۰۹۸ھ	علامہ احمد بن محمد، محمودی مکی	غمر عیون البصائر
۵۸۷ھ	علامہ علاء الدین بن ابی بکر مسعود کاسانی	بدائع الصنائع
۱۱۶۱ھ	علامہ شیخ نظام الدین رحمۃ اللہ علیہ	فتاویٰ عالمگیری
۶۱۶ھ	علامہ برہان الدین محمود بن تاج الدین احمد بن عبدالعزیز	محیط برہانی
۱۲۵۲ھ	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	رسالہ: تنبیہ ذوی الافہام
۱۲۵۲ھ	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	رسالہ نشر العرف فی بناء الاحکام علی العرف
۱۲۵۲ھ	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	رسالہ شرح عقود رسم المفتی
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	فتاویٰ رضویہ
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	جد الممتار
۱۱۷۹ھ	علامہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	حجۃ اللہ البالغہ
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	المملفوظ
۱۳۶۷ھ	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	بہار شریعت
۱۳۶۷ھ	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	قائم الوہیات
۱۳۶۷ھ	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	فتاویٰ امجدیہ

رسائل رضویہ

۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمۃ اللہ علیہ	حاجز الحرجین الواقی عن جمع الصلاتین
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمۃ اللہ علیہ	النبی الحاجز عن تکرار صلاۃ الجنائز
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمۃ اللہ علیہ	اجلی الاعلام ان الفتویٰ مطلقاً علی قول الامام
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمۃ اللہ علیہ	القطوف الدانیۃ لمن احسن الجماعۃ الثانیۃ
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمۃ اللہ علیہ	الاحلی من السکر
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمۃ اللہ علیہ	المئی والد رر لمن عمد منی آرڈر
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمۃ اللہ علیہ	شائم العبر فی آداب النداء امام المنبر
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمۃ اللہ علیہ	اذقۃ الاثم لما نعی عمل المولد والقیام
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمۃ اللہ علیہ	الطراز المعلم
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمۃ اللہ علیہ	تبیان الوضوء

۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمہ اللہ	الہدیۃ الاحمدیہ
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمہ اللہ	اراءۃ الأدب لفاضل النسب
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمہ اللہ	اجود القرى طالب الصحۃ فی القرى
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمہ اللہ	اقامۃ القیامۃ علی طاعن القیام لنبی تہامہ
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمہ اللہ	جلی النص فی اماکن الرخص
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمہ اللہ	الفقہ التسجیلی فی عجن النار جیلی
۱۳۴۰ھ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رحمہ اللہ	انور البشارۃ فی مسائل الحج والزیارۃ

کتاب اصول فقہ

۵۰۵ھ	حجۃ الاسلام محمد بن محمد غزالی	المستصفی من علم الاصول
۱۱۱۹ھ	علامہ محبت اللہ بہاری	مسلم الثبوت
۱۲۲۵ھ	علامہ عبد العلّی محمد بن نظام الدین کندی	فواتح الرحمت
۹۱۱ھ	علامہ احمد بن ابوسعید معروف بہ ملا جیون	نور الانوار
۱۲۸۵ھ	علامہ عبد الحلیم فرنگی محلی	قمر الاقمار
۶۰۶ھ	امام فخر الدین رازی	المحصول من علم الاصول
۶۸۱ھ	امام ابن الہام کمال الدین حنفی	تحریر الاصول
۱۲۹۷ھ	علامہ نقی علی خاں رحمہ اللہ	اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد

کتاب فقہ مالکی

۷۷۶ھ	خلیل بن اسحاق جندی	مختصر العلامۃ الخلیل
۱۲۹۹ھ	شیخ محمد بن احمد بن محمد علیش	منح الجلیل

تاریخ و سیر

۹۱۱ھ	امام جلال الدین سیوطی	تاریخ الخلفاء
۱۱۷۹ھ	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	ازالۃ الخفاء عن خلافت الخلفاء
۱۴۲۱ھ	مفتی محمد شریف الحق امجدی	اسلام اور چاند کاسفر

طبعیات ولغات

جدید طریقہ تجارت
توانائی کے ذرائع
بھارگواڑ ڈکشنری کلاں

مخزن الادویہ
ایجادات کی کہانی
بجلی کی کہانی
ایڈوانس ٹوینتھ سنچری ڈکشنری

مجلس شرعی سے متعلق علما و مشائخ کے گراں قدر تاثرات

مشترکہ تاثرات

تاج الشریعہ حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری، فقیہ ملت حضرت مولانا مفتی جلال الدین احمد امجدی،
حضرت مولانا خواجہ مظفر حسین رضوی، حضرت مولانا مفتی اختر حسین رضوی علیہم الرحمۃ والرضوان

مجلس شرعی کا قیام وقت کی ایک اہم ضرورت ہے اور جامعہ اشرفیہ کا ملک کی دیگر علمی و دینی ضرورتوں کی تکمیل کے ساتھ اس طرف متوجہ ہونا باعثِ مبارکباد اور لائقِ تحسین ہے۔
جامعہ کی خدمات پورے ملک کے طول و عرض میں پھیلی ہوئی ہیں اور اب اس کا دائرہ عمل دیگر ممالک کو بھی محیط ہو رہا ہے۔ جامعہ اشرفیہ نے ہر میدان میں بہترین افراد پیدا کیے۔ اور اس سیمینار میں بھی اکثر مصباحی حضرات نے ہی مقالات پیش کیے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ جامعہ نے اپنے طرزِ تعلیم میں علمی بالغ نظری کے ساتھ قلمی پختگی اور فقہی دقیقہ سنجی بھی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہ سار فیضان حافظ ملت حضرت مولانا عبدالعزیز مراد آبادی قدس سرہ کا ہے جن کی روحانیت آج بھی کار فرما ہے۔ پھر ان کے جانشین حضرت عزیز ملت کے اخلاص عمل اور حسن نیت کا ثمرہ ہے کہ اس وسیع پیمانے پر سیمینار کا انعقاد ہوا اور علمائے کرام کے اعزاز و اکرام اور انھیں راحت پہنچانے میں ہر طرح حسن انتظام اور سلیقہ مندی کا ثبوت پیش کیا گیا۔ سیمینار کی بحثیں نہایت سنجیدہ اور خوشگوار ماحول میں خالص علمی انداز میں جاری رہیں جب تک کوئی مسئلہ منہج نہ ہو گیا، فیصلہ نہ کیا گیا۔ یہی اہل علم اور اہل تقویٰ کی شان ہے۔ یقیناً ان تمام امور میں مجلس شرعی کے ارکان اور جامعہ اشرفیہ کے اساتذہ کا خاص حصہ ہے۔ اساتذہ ہی کا یہ فیضان ہے کہ ان کے فارغ شدہ تلامذہ اتنے دقیق علمی مسائل پر بحث کر سکے اور مقالات لکھیں۔ ان کے حسن تعلیم و تربیت کو فراموش کرنا بہت بڑی ناسپاسی ہوگی۔

تاثرات

حضرت علامہ مفتی مجیب اشرف مدظلہ العالی، بانی دارالعلوم امجدیہ، ناگپور

ہمارے فقہی اور علمی سیمینار کے دو اہم مقاصد ہیں: ایک نئے مسائل کی تنقیح و تحقیق کر کے ان کا شرعی حکم بیان کرنا، اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ علما اور فقہاء کی ایسی باوقار جاندار ٹیم تیار کرنا جن میں پیش رو محققین کی علمی و تحقیقی کاوشوں اور پُر مغز نکتہ سنجیوں کی فہم کامل ہو جس کی روشنی میں چل کر منزل تحقیق و تدقیق تک پہنچنے میں کامیابی حاصل کر سکیں، الحمد للہ رب العالمین! الجامعۃ الاشرفیہ، مبارکپور کا بیسواں فقہی سیمینار جو جامعۃ البرکات کے خوب صورت کیمپس میں منعقد ہوا ہے اسی کی ایک اہم کڑی ہے۔

اب الجامعۃ الاشرفیہ کے اس فقہی سیمینار کی افادیت محدود نہیں رہی، لاکھوں کروڑوں مسلمان اس سے مستفیض ہو رہے ہیں اور اہل علم مسائل شرعیہ کی تحقیق و تنقیح میں اس کے فیصلوں پر اعتماد کرتے ہوئے اس کو نافذ العمل جانتے ہیں۔ حضرات محترم! یہ بات غور کرنے کی ہے کہ ہمارے اکابر نے اس دور میں شرعی مجلس مشاورت اور فقہی سیمینار کی ضرورت اور اہمیت کو محسوس فرمایا، جب کہ مجتہد فی الشرع یعنی مجتہد مطلق، مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی المسائل جیسی عبقری شخصیتیں اپنی پوری علمی آن بان کے ساتھ موجود تھیں، تو پھر اس دور انحطاط میں اس قسم کے سیمینار کی کس قدر ضرورت اور اہمیت ہوگی، اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے، جب کہ ہم میں کوئی مجتہد فی المسائل تو درکنار صاحب تمیز بھی نہیں ملتا۔ یہ دور مقلدین محض کا دور ہے۔ اس لیے ایسے حالات میں اس قسم کے سیمینار کا انعقاد صرف وقت کی عارضی ضرورت نہیں، بلکہ من جملہ فرائض اسلام ایک اہم فرض ہے۔ الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور نے اس جانب پیش رفت کر کے ایک عظیم کارنامہ انجام دیا ہے، اس لیے اشرفیہ کے تمام ارباب حل و عقد اور اصحاب علم و دانش مبارک باد کے مستحق ہیں، جنہوں نے حالات کی نامساعدت اور وقت کے بدلتے ہوئے تیور کی پروا کیے بغیر جس طرح بھی ہو سکا افتاں و خیزاں جانب منزل اپنا سفر جاری رکھا۔ الحمد للہ! آج ان مخلصین کی ہمت مردانہ کی برکتیں ہیں کہ ان کا علمی رہوار اپنی جولان گاہ میں سرپٹ دوڑ رہا ہے، خدا اس تیزگامی کو برق رفتاری سے بدل دے۔ آمین۔

=====